This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BUHR A
a39015 01813538 7b

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
ARTES SCIENTIA VERITAS
1817

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Begründet von **Dr. Z. Frankel,**

fortgesetzt von **Professor Dr. H. Graetz.**

Neue Folge,

im Verein mit Prof. Dr. **David Kaufmann** s. A. ins Leben gerufen und herausgegeben von

Dr. M. Brann.

Vierundvierzigster Jahrgang.

Neue Folge, achter Jahrgang.

BERLIN NW. 7.
S. Calvary & Co.
1900.

Inhalts-Uebersicht.

Die rituellen Reinheitsgesetze in der Bibel und im Talmud. Von Dr. med. L. Katzenelson. . . . . S. 385—400, 433—451.

Die Maccabäer als christliche Heilige (Sancti Maccabaei). Von Dr. Max Maas (München). . . . . S. 145—156.

Das Adlergesicht im vierten Esrabuche. Von P. Asmussen. S. 97—114.

S. D. Luzzatto's Stellung zur Bibelkritik. Von Dr. J. Elbogen. S. 460—480.

Verbotene Thargumim. Von Rabb. Dr. M. Ginsburger (Sulz Ob.-Elsass). . . . . S. 1—7.

Die Erwähnung Jochanans des Hohenpriesters im Pseudojonathan zu Deut. 33,11 und das angeblich hohe Alter dieses Targums. Von Dr. J. Bassfreund. . . . . S. 481—486.

Eine Worterklärung. Von Dr. Zuckermandel. . . . . S. 49—52.

Die hebräisch-arabische Sprachvergleichung des Jehuda ibn Koreisch. Von Dr. S. Eppenstein. . . . . S. 486—507.

Miscellen über Saadja III. Die Berechnung des Erlösungsjahres bei Saadja. Von Dr. Samuel Poznański. . S. 400—416, 508—529.

Isaak Israeli. Von Moritz Steinschneider. . . . . S. 529—536.

Likkute Pardes. Von A. Epstein. . . . . S. 52—55.

Joseph Ibn Plat und der Pardes. Von A. Epstein. . . S. 289—296.

Einige Bemerkungen zu R. Tam's Sepher ha-jaschar. Von W. Bacher. S. 56—58.

Zwei autographische Urkunden von Moses und Abraham Maimûni. Von Oberrabbiner Dr. S. H. Margulies (Florenz). . S. 8—13.

Zum Autograph Abraham Maimuni's. Von C. Werner. . S. 537—538.

Einige Bemerkungen zu Maimuni's Mischnah-Commentar des Tractats Erubin. Von Dr. D. Grünewald. . . . . S. 452—454.

Joseph Sambari's Nachrichten über das Geschlecht der Maimoniden. Von Dr. M. Brann. . . . . S. 14—24.

Zur Genealogie der Maimoniden. Von Dr. M. Brann. . S. 138—140

Urkundliches Material zur Geschichte der Egerer Judengemeinde. Von Dr. Jakob Simon, k. k. Professor. . S 297—319, 345—357.

Actenstücke zur Geschichte der Confiscation der hebräischen Schriften in Frankfurt a. M. Von Dr. J. Kracauer. S. 114—126, 167—177, 220—234.

Verzeichniss der von Pfefferkorn 1510 in Frankfurt a. M. confiscierten jüdischen Bücher. Von Dr. J. Kracauer. S. 320—332, 423—430, 455—460.

Neue auf dem jüdischen Friedhof in Krakau aufgefundene Grabschriften. Von B. Friedberg. . . . . S. 357—366.

Zwei auf Judentaufen bezügliche Medaillen. Von Albert Wolf. S. 539—541.

Die Portraits des Jacob Jehuda Leone. Von Albert Wolf. . S. 41—43.

Die Kinder des Hildesheimer Rabbiners Samuel Hameln. Von Dr. A. Lewinsky (Hildesheim). . . . . S. 250—259, 366—380.

Das Rabbinats-Diplom des R. Isaak ha-Cohen in Pinczow. Von B. Friedberg. . . . . S. 71—76.
Die englische Intervention zu Gunsten der böhmischen Juden im Jahre 1744. Von Dr. Johann Krengel. . . . . S. 177—185, 259—281.
Maria Theresia's Ernennungsdecret für den mährischen Landesrabbiner Cerson b. Abraham Chajes. Von Emanuel Baumgarten. . . . . S. 76—80.
Ein Brief Tiedge's an David Friedlaender. Von Albert Wolf. S. 332—335.
Materialien zu einer Biographie Wolf Heidenheims. Von Louis Lewin. . . . . S. 127—138.
Zwei ungedruckte italienische Briefe S. D. Luzzatto's. Von Dr. J. Elbogen. . . . . S. 542—547.

Die philosophischen und ethischen Anschauungen in Abraham bar Chijja's Hegjon ha-Nefesch. Von Dr. J. Guttmann. S. 193—220.
Zur Charakteristik des Levi ben Abraham ben Chajjim. Von Dr. Leo Bäck. . . . . S. 24—41, 59—71, 156—167, 337—344, 417—423.

Die italienische Litteratur der Juden. Von Moritz Steinschneider. . . . . S. 80—91, 235—249.

Notizen.

Zu Saadia's Uebersetzung Jesaja 44,16. Von Dr. Eppenstein. S. 140.
Das Wort ἀχμή im Aramaeischen. Von Dr. S. Horovitz. . . S. 480.
Nachtrag zu dem Aufsatz von Dr. Max Freudenthal: „Zum Jubilaeum des ersten Talmuddrucks in Deutschland." Von Dr. phil. J. Landsberger (Posen). . . . . S. 282—283.
Miscellen. Von J. Löw. . . . . S. 185.
Analecten. Von A. Lewinsky. . . . . S. 549.
Das Responsum Hai's über die Flucht Jona's. Notiz. Von S. Poznański. . . . . S. 547—548.
Preisausschreiben vonseiten des Grossherzoglichen Oberraths der Israeliten. . . . . S. 44.
Antwort auf Frage 2. (S. 91). Von M. Steinschneider. . . . S. 283.
Berichtigung. . . . . S. 96.

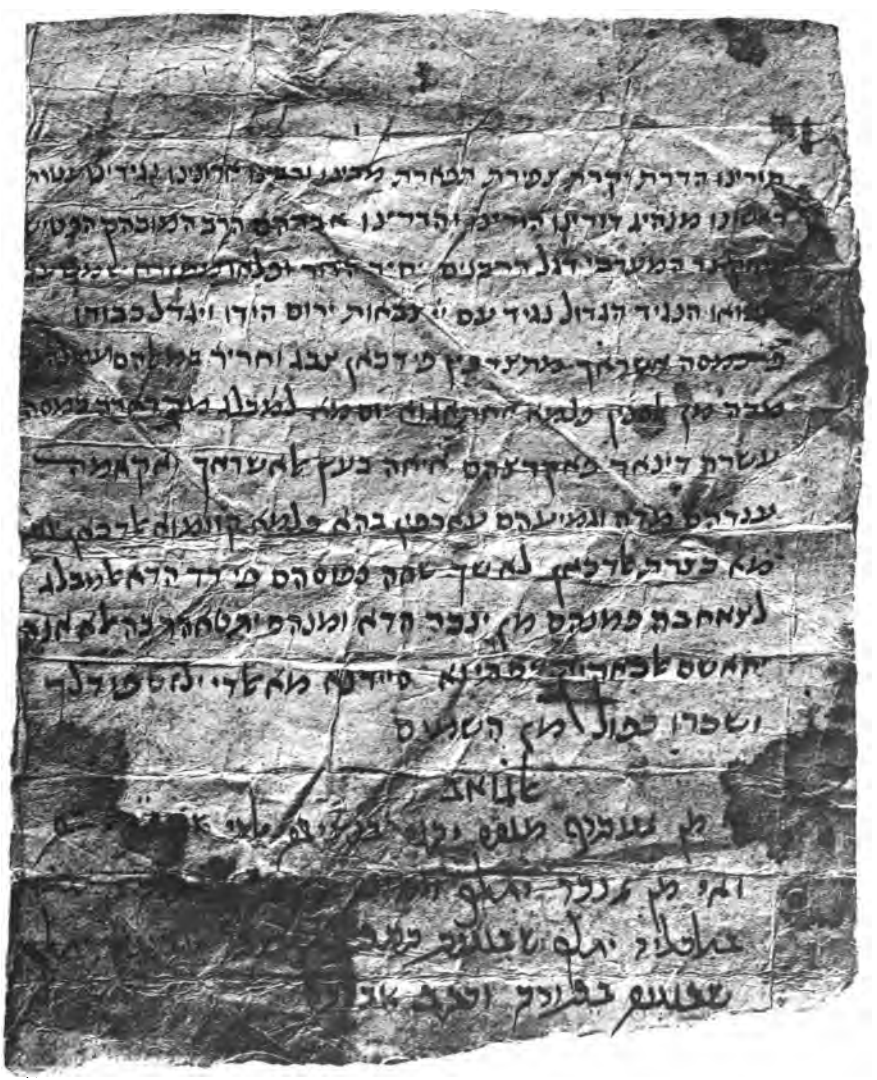
Besprechungen.

Bacher, Wilh. Dr. Die älteste Terminologie der Jüdischen Schriftauslegung. Von N. Porges. . . . . S. 186—192.
Bischoff, Dr. Erich. Kritische Geschichte der Talmud-Uebersetzungen aller Zeiten und Zungen. Von M. Brann. S. 283—287
Chajes, H. P. Dr. Proverbiastudien zu der sogen. Salomonischen Sammlung C. X—XXII. Von Dr. J. Krengel. . . S. 430—432.

Clementz, Dr. Heinrich. Des Flavius Josephus Jüdische Alterthümer. Bd. I. Von M. Brann. . . . . S. 91—92.
Clementz, Dr. Heinrich. Des Flavius Josephus Jüdische Alterthümer. Bd. II. Von M. Brann. . . . . S. 287—288.
Eckstein, A. Dr. Nachträge zur Geschichte der Juden im ehemaligen Fürstbisthum Bamberg. Von Porges. S. 141—142.
Friedmann, M. Lector. Seder Eliahu rabba und Seder Eliahu zuta (Tanna d'be Eliahu). Von Dr. J. Theodor. S. 380—384, 550—561.
Krauss, Samuel. Griechische u. lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch u. Targum. Mit Bemerkungen von Immanuel Löw. Von L. Cohn. . . . . S. 561—570.
Rosenberg, J. Assyrische Sprachlehre und Keilschriftkunde. Von Dr. Dienemann. . . . . S. 335—336.
Schwab, Moise. Répertoire des articles relatifs à l'Histoire et à la Litterature juives parus dans les Périodiques de 1783 à 1898. I. Publié sous les auspices de la Société des Etudes juives. Von M. Brann. . . . . S. 92—95.
Silberstein, Emil. Conrad Pellicanus. Ein Beitrag zur Gesch. d. Studiums der hebr. Sprache in der I. Hälfte des XVI. Jahrhunderts. Von Dr. Elbogen. . . . . S. 571—572.
Strack, Hermann L. Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit. Mit besonderer Berücksichtigung der „Volksmedizin" und des „jüdischen Blutritus". Von M. Brann. S. 95—96.
ספר קהלת שלמה בו נקהלו ונאספו שאלות ותשובות הגאונים הקדמונים ז"ל . . . ויוצאים עתה פעם ראשונה לאור עולם עם הערות ותקונים וציונים ומבוא מאתי אהרן ווערטהייטער . . . . Von Dr. Samuel Poznański (Warschau). . S. 142—144.

Verzeichniss der Mitarbeiter:

Asmussen, P., ... S. 97.
Bacher, W., ... S. 56.
Bäck, Dr. Leo., S. 24, 59, 156, 337, 417.
Bassfreund, J., . . S. 481.
Baumgarten, Emanuel . S. 76.
Brann, Dr. M., S. 14, 91, 92, 95, 138, 283, 287.
Dienemann, Dr., . . . S. 335.
Elbogen, Dr. J., S. 460, 542, 571.
Eppenstein, Dr., . S. 140, 486.
Epstein, A., . . . S. 52, 289.
Friedberg, B., . . S. 71, 357.
Ginsburger, Rabb. Dr. M., S. 1.
Grünewald, Dr. D., . . S. 452.
Guttmann, Dr. J., . . S. 193.
Horovitz, Dr. S., . . . S. 480.
Katzenelson, Dr. med. L., S 385, 433.
Kracauer, Dr. J., S. 114, 167, 220, 320, 423, 455.
Krengel, Dr. J., S. 177, 259, 430.
Landsberger, Dr. phil. J., S. 282.
Lewin, Louis, ... S. 127.
Lewinsky, Dr. A., S. 250, 366, 549.
Löw, J., ... S. 185.
Maas, Dr. Max., . . . S. 145.
Margulies, Dr. S. H., . . S. 8.
Porges. . . . . S. 141, 186.
Poznański, Dr. Samuel, S. 142, 400, 508, 547.
Simon, Dr. Jakob., S. 297, 345.
Steinschneider, Moritz, S. 80, 235, 283, 529.
Theodor, Dr. J., . S. 380, 550.
Werner, C., ... S. 537.
Wolf, Albert, . S. 41, 332, 539.
Zuckermandel, Dr. . . S. 49.



H. Fleischmann, Breslau.

Verbotene Thargumim.

Von

Rabbiner Dr. **M. Ginsburger** in Sulz (Ob. Els.)

Es ist in der thalmudischen Litteratur mehrfach von gewissen Bibelstellen die Rede, deren Interpretation nicht ohne weiteres gestattet war. Dabei können wir sogleich zwei verschiedene Gattungen unterscheiden; es sind zunächst solche, bei denen nur eine bestimmte Auffassungs- oder genauer Uebersetzungsweise untersagt wird, und dann solche, die überhaupt nicht übersetzt werden durften. Betrachten wir zuerst die letztere Gattung, so finden wir:

I. Die That Rëubens darf gelesen aber nicht übersetzt werden (in der Synagoge, da wir befürchten, man könnte ihn schmähen. Raschi.) Meg. IV, 10.

Die Stelle, um die es sich hier handelt, ist bekanntlich Gen. 35,22. Nun aber heisst es babli Sabb. 55b: „Es sagt R. Samuel b. Nachmani i. N. des R. Jonathan: Wer sagt, Rëuben habe gesündigt, irrt, denn es heisst (ib.): „Es waren der Söhne Jakobs zwölf", das will lehren, dass alle gleich geachtet waren. Doch wie erkläre ich die Worte: „Rëuben beschlief Bilhah, das Kebsweib seines Vaters"? das will sagen: er brachte das Lager seines Vaters in Unordnung, und das rechnet die Schrift ihm an, wie wenn er ihr beigewohnt hätte."

Diese haggadische Erklärung ist fast wörtlich in das Pseudo-Jonathan'sche Thargum aufgenommen worden, doch können wir mit Sicherheit behaupten, dass die ursprüngliche

Uebersetzung der hier in Betracht kommenden Worte gelautet hat: ושטיש עם בלהה (vgl. Ps. Jon. u. Fr. Th. zu Deut. 22,22; 27,21 fgg.), während Onkelos (ed. Berliner) ושכיב ית בלהה übersetzt.

Geiger (Urschrift, S. 407 fg.) meint, der Ausdruck שכב עם sei nicht als anstössig betrachtet worden; das mag wohl auf einen Theil des Volkes zutreffen, auf das ganze Volk trifft es sicherlich nicht zu, denn sonst hätte ja unser Verbot keinen Sinn. Vielmehr muss es zu einer bestimmten Zeit eine gewisse Volksklasse gegeben haben, um derentwillen die Gelehrten unsere Bibelstelle öffentlich ins Aramäische zu übersetzen untersagt haben. Diese Volksklasse muss demnach wohl das Aramäische, nicht aber das Hebräische verstanden haben; auch die haggadische Erklärungsweise der Gelehrten kannte sie nicht. Diese Merkmale sind mehr als hinreichend, um uns sofort die Klasse der Amme ha Arez (עמי הארץ) erkennen zu lassen.

Dass der A. h. in der That im Allgemeinen weder von der Bibel noch auch von der Mischnah etwas verstand, ja überhaupt mit den Gelehrten nicht zu verkehren pflegte und in der Regel von grimmigem Hasse gegen dieselben erfüllt war, erfahren wir an zahlreichen Stellen des Thalmud (Vgl. Ber. 47b Sotah 23a Pes. 49b). Sie bildeten die niedrigste, d. h. die am wenigsten gebildete Volksklasse, wie aus der Sotah 49a sich findenden Eintheilung des Volkes in 1.) חכימיא 2.) ספריא 3.) חוניא 4.) עמא דארעא hervorgeht. Von diesen Leuten musste man allerdings annehmen, dass sie bei Anhörung der oben erwähnten Uebersetzung nicht nur, wie Raschi meint, spöttische, sondern, wie wir weiter unten sehen werden, sogar ketzerische Aeusserungen machen würden.

II. Der zweite Bericht von der Anfertigung des goldenen Kalbes darf gelesen aber nicht übersetzt werden. (Meg. IV, 10.)

Es handelt sich hier um die Stelle Ex. 32, 21—25, oder nach der Erklärung Raschis, eigentlich nur um Vers 24 daselbst, wo Ahron sagt, dass, nachdem er das von den Israeliten ihm gegebene Gold ins Feuer geworfen hätte, das Kalb herausgekommen sei. Hierzu sagt nämlich eine Boraïtha: R. Simeon ben Eleasar sagte: „Immer sei der Mensch behutsam mit seinen Antworten, denn infolge der Antwort, welche Ahron dem

Mose gegeben, gelangten die Widerspenstigen[1]) zu ketzerischen Ansichten (indem sie sagten, die Götzenbilder hätten reelle Existenz, Raschi.), wie es heisst: Ich warf es ins Feuer, und es kam dieses Kalb heraus." (Meg. 25b. Vgl. auch Thosephta z. St.).

Dass nun auch dieses Verbot mit Rücksicht auf die A. h. erlassen worden ist, liegt klar auf der Hand und wird auch schon von Raschi ausdrücklich gesagt. Als Grund dieses Verbotes nimmt jedoch Raschi nicht etwa, wie man erwartet hätte, die Befürchtung an, die betreffenden Worte würden bei den unwissenden und feindlich gesinnten A. h. Schmähworte gegen Ahron hervorrufen, sondern ganz richtig sagt er, die A. h. hätten dem Götzenthum reelle Existenz zuschreiben können. Es findet sich zwar meines Wissens im Thalmud keine Angabe darüber, dass die A. h. zum Götzendienste geneigt waren, aber die von ihnen gegebene Beschreibung beweist, dass sie mit den Minim (worunter sowohl Judenchristen, wie Ketzer überhaupt (ἔθνικοι) zu verstehen sind) in naher Beziehung standen, weshalb äusserste Vorsicht ihnen gegenüber durchaus am Platze war[2]).

Diese Erkenntnis lässt uns vermuthen, dass auch das sub 1 erwähnte Verbot derselben Befürchtung entsprungen ist. In der That ist der von Raschi angegebene Grund durchaus unwahrscheinlich. Was konnte es den Schriftgelehrten ausmachen, wenn auch Rëuben verspottet wurde, und wie viele andere Verbote hätten sie nicht erlassen müssen, wenn sie alle möglichen Schmähreden über alttestamentliche Persönlichkeiten hätten verhindern wollen? Nein, auch hier wollte man vielmehr die Entstehung oder auch nur die Befestigung ketzerischer Ansichten verhindern. Aber gerade die That Rëubens war geeignet, jenen Minim für ihre Lehre als eine Stütze zu dienen, welche das Prinzip der Weibergemeinschaft adoptiert hatten[3]); daher das Verbot der Uebersetzung.

III. Der Priestersegen, die Erzählung von David und Amnon (von David mit der Bathseba (Thos.).) dürfen gelesen[4]) aber nicht übersetzt werden. (ib.)

---

[1]) Die Minim nach der Thosephta z. St.

[2]) Vgl. Geigers Zeitschrift V, 65 u. R. E. J. XIII, 33 fg.

[3]) Vgl. Friedländer, Der vorchristliche jüdische Gnosticismus, 1898 S. 78 und Anm. 74.

[4]) Zur Lesart vgl. man Thossephoth Jom Tob zur Stelle, wo bereits das Richtige gesagt ist.

Eine Erklärung des Verbotes der Uebersetzung des Priestersegens findet sich im bab. Thalmud in den Worten: משום דכתיב ישא, die von Raschi folgendermaassen gedeutet werden: weil es in dem Priestersegen heisst: ישא „er (Gott) wird zuwenden", wurde die Uebersetzung desselben verboten, damit man nicht sage, Gott wende ihnen sein Angesicht zu, d. h. verzeihe ihnen ihre Sünden, obwohl sie es nicht verdienen. Obschon Raschi diejenigen, um derentwillen die in Rede stehende Massregel getroffen wurde, nicht ausdrücklich nennt, so ersieht man doch leicht aus seinen Worten, dass wiederum die עמי הארץ gemeint sind. Nicht-Juden kommen nicht in Betracht, da solche ja für gewöhnlich nicht in die Synagogen kamen.

Gleichwohl befriedigt diese Erklärung nicht, denn einerseits sieht man nicht ein, warum gerade die A. h. diesen Vorwurf hätten erheben sollen, und andrerseits hätte man diesem Uebelstande ja leicht durch eine entsprechende Uebersetzung abhelfen können, wie dies in der That bei Onkelos geschehen ist.

Eine andere Erklärung findet sich im palästinischen Thalmud. Dort sagt nämlich R. Chelbo i. N. d. R. Hurah, aus den Worten כה תברכו gehe hervor, dass der betreffende Abschnitt wohl zum Segnen, aber nicht zum Vorlesen (u. daher noch viel weniger zum Uebersetzen) bestimmt sei. Diese Erklärung hat jedoch die Lesart לא נקראין zur Grundlage.

Auch Geiger's Ansicht (Urschrift S. 379), dass das Verbot auf die Heiligkeit des Priestersegens zurückzuführen sei, hat nur dann einen Sinn, wenn man annimmt, dass nicht nur die Uebersetzung, sondern auch das Vorlesen verboten war, in welchem Falle übrigens diese Erklärung mit der von R. Chelbo tradirten fast identisch ist.

Es unterliegt nun aber keinem Zweifel, dass der Priestersegen in gewissen Synagogen vorgelesen, aber nicht übersetzt wurde. Einen Beweis für diese Thatsache liefert nicht nur der babylonische Thalmud, sondern auch der Umstand, dass in zahlreichen Handschriften des Onkelosthargum eine Uebersetzung zu diesem Abschnitte fehlt und an deren Stelle der hebräische Text gesetzt ist. (Vgl. die Einleitung zur Berliner'schen Ausgabe). Auch Pseudo-Jonathan hat neben dem Thargum in manchen Ausgaben noch den hebräischen Text.

Gerade dieses letztere Thargum giebt uns nun aber einen Fingerzeig dafür, wie man sich die Entstehung des in Rede stehenden Verbotes zu erklären hat. Hier wird nämlich das Textwort וישמרך folgendermaassen paraphrasirt: ויטרינך מן לילי

ומוייעי ובני טיהרירי ובני צפרירי ומויקי וטלני d. h. er wird dich behüten vor den Geistern der Nacht und denen, die Angst hervorrufen, vor den Geistern des Mittags und des Morgens, den schädigenden und den Schattendämonen. Eine solche Paraphrase hätte aber wiederum bei dem ungebildeten Volke leicht den Glauben an die Existenz von bösen Geistern befestigen können. Wollte man jedoch einwenden, dass dieser Zusatz einfach hätte weggelassen werden sollen, so ist dem entgegenzuhalten, dass dies wenig genützt hätte, da man nach einem einfachen ויטרינך immer gefragt hätte: vor wem?

Bezüglich des Verbotes der Uebersetzung der Erzählung von David und Ammon, bezw. von David und Bathseba, ist ohne Weiteres klar, dass hierbei die Rücksicht auf die ketzerischen Ansichten der Minäer maassgebend war.

Zur zweiten Gattung von verbotenen Thargumim gehört zunächst die ebenfalls in der Mischnah Meg. 4,9 erwähnte Uebersetzung zu Lev. 18,21. Ueber diese Stelle ist bekanntlich schon sehr viel gesagt und geschrieben worden[1]), und doch haben sämmtliche Erklärer, soweit ich dies beurtheilen kann, den Fehler begangen, dass sie die uns erhaltenen Thargumim gar nicht in Betracht zogen. Diese aber sind es, die allein uns Aufschluss zu geben vermögen.

Vergleichen wir in der That die Uebersetzung des Onkelos z. St. mit der des Pseudo-Jonathan, so sehen wir sofort, dass sie sich nur deshalb unterscheiden, weil sie in der Auffassung des Wortes ומזרעך nicht mit einander übereinstimmen. Onkelos übersetzt nämlich זרע mit Samen d. h. Nachkommen, Kinder, B. Jon. dagegen nimmt dieses Wort in seiner eigentlichen Bedeutung Samen = sperma.

Diese letztere Auffassung wird von der Mischnah verpönt. Sie sagt: Wer das Wort ומזרעך etc. in dem Sinne von aram. ומזרעך (und von deinem Samen) (sc. und nicht im Sinne von ומבנך und von deinen Kindern) erklärt, den bringt man zum Schweigen durch Anschreien.“ Consequenterweise musste derjenige, der hier זרע in seiner eigentlichen Bedeutung fasste, auch מלך im allgemeinen Sinne von ארמיותא „Heidenthum“, bezw. פולחנא אוחרא „Götzenthum“ erklären.

Auf diese Weise sind alle Schwierigkeiten gehoben. Von älterer oder jüngerer Halachah ist selbstverständlich keine

---

[1]) Vgl. die Litteratur in Berliner, Targum Onkelos II, pag. 86 fgg. und Büchler in der MS. 38, 145f u. Margulies das. 39,77 fg.

Rede, und ebensowenig braucht man mit Rappoport die aramäischen Worte in der Mischnah zu streichen.

Den Beweggrund aber für die Entstehung dieses Ausspruches der Mischnah haben wir sicherlich darin zu suchen, dass man willkürliche Auslegungen der Thora bei öffentlicher Vorlesung so viel als möglich verhindern wollte, denn es lag die Gefahr nahe, dass hierdurch der wahre Sinn derselben immer mehr verwischt werden und schliesslich ganz in Vergessenheit gerathen könnte, umsomehr, als schon die Haggadisten sehr stark von dem einfachen Wortsinne abwichen. Ein Beispiel hierfür haben wir gerade für unsere Stelle in dem Ausspruche R. Ismaëls (babli Meg. 25a), der vollständig mit der von der Mischnah verpönten Auffassung übereinstimmt. Die Mischnah polemisirt jedoch nicht gegen diese Auffassung selbst, wie noch Geiger meint, sondern nur gegen das öffentliche Vortragen derselben. So erklärt sich auch die Erhaltung dieser Uebersetzung im Pseudo-Jonathan, jenem Thargum, das ja speciell für den Privatgebrauch bestimmt war, wie ich bereits an anderer Stelle gezeigt habe. (Vgl. mein Fragmententhargum pag. XV[1]). Auch der Ausdruck האומר ist nunmehr vollkommen berechtigt, denn hätte die Mischnah gesagt המתרגם, so würde man darunter nothgedrungen verstanden haben: wer übersetzt, d. h. wo auch immer, was jedoch nicht beabsichtigt war; האומר dagegen heisst ganz richtig: wer sagt, u. z. in öffentlicher Versammlung. Dass nur dieser Sinn gemeint ist, zeigen sowohl die anderen in der Mischnah vorkommenden Fälle, wie auch besonders der Ausdruck משתקין אותו בנויפה.

Eine andere hierhergehörige Uebersetzung wird erwähnt in jer. Meg. 75c u. jer. Ber. 9c mit folgenden Worten: „Diejenigen, welche übersetzen: „Mein Volk, Kinder Israels, wie wir (ich Ber. ib.) barmherzig sind im Himmel, so seid auch ihr barmherzig auf Erden; Rind oder Schaf, es und sein Junges, sollt ihr nicht schlachten an Einem Tage", sie thun nicht recht, denn sie thun so, als ob die Beschlüsse Gottes nur von der Barmherzigkeit eingegeben wären".

Hier ist zwar der Ausdruck אילין דמתרגמין gebraucht, aber um jedes Missverständniss zu verhüten, fügt Samuel b. Isaac gleich hinzu, dass das Verbot nur auf den öffentlichen Vortrag, dagegen nicht auf die Privatlectüre sich beziehe. Daher kann

---

[1]) Siehe die Bemerkung am Schlusse dieses Aufsatzes!

es wiederum nicht auffallen, wenn wir in Leviticus rabba z. St. wie auch im Pseudo-Jonathan die hier getadelte Uebersetzung finden.

Dass die Befürchtung der Thalmudlehrer durch christliche Sekten veranlasst wurde, ist schon mehrfach behauptet worden und kann auch wohl kaum bezweifelt werden.

Wenn wir nun das Gesagte noch einmal überschauen, so können wir als Resultat folgende Sätze aufstellen:

1) Das Verbot gewisser Thargumim bezog sich nur auf den öffentlichen Vortrag derselben. Sie waren sowohl ihrem Wortlaut wie auch ihrem Sinne nach bei der Privatlectüre und den haggadischen Vorträgen zum Gebrauche gestattet.

2) Daher sind dieselben auch in dem für den Privatgebrauch bestimmten Pseudo-Jonathan und den Midraschim stehen geblieben. (Im Onkelos sind einzelne derselben sicherlich erst in viel späterer Zeit hinzugefügt worden, als der Brauch des Thargumvortrags bereits aufgehört hatte).

3) Die erwähnten Uebersetzungen wurden verboten, weil die mit der aramäischen Sprache vertrauten Amme ha-Arez ketzerische Schlussfolgerungen aus denselben hätten ziehen können, oder aber, weil sie, wie bei Lev. 18,21, zu sehr von dem natürlichen Sinne des Textes abwichen.

Bemerkung.

In der Einleitung zu Dalman G., Aramäische Dialektproben. Leipzig 1896, pag. VII und in meinem Fragmententhargum pag. VI ist gesagt, dass die in meinem Besitze befindliche Abschrift des Cod. Vat. 440 von Herrn Dr. Berliner angefertigt worden ist. Dies beruht auf einem Irrthum. Vielmehr hat Herr Dr. Berliner diesen Cod., wie ich allerdings erst nachträglich erfahren habe, durch den sel. Herrn Capua in Rom abschreiben lassen und mir gegen Rückerstattung der Copialien die hebr. Kopie überlassen. Ich erkläre daher gern, dass ich Herrn Dr. Berliner hierfür zu grossem Danke verpflichtet bin.

Dr. W. Ginsburger.

Zwei autographische Urkunden von Moses und Abraham Maimûni.

Uebersetzt und besprochen
von
Oberrabbiner Dr. S. H. **Margulies** in Florenz.

Die beiden hier im Lichtdruck wiedergegebenen Urkunden stammen aus dem von Schechter*) gehobenen Schatze handschriftlicher Denkmäler der jüdischen Literatur, welcher jahrhundertelang in der Geniza von Cairo begraben lag. Ihr Werth liegt weniger in ihrem Inhalt als in den unzweifelhaft echten Unterschriften, die sie tragen.

Nr. I ist das Fragment eines von Mose Maimûni's eigner Hand geschriebenen und unterzeichneten und wohl an alle nordafrikanischen Gemeinden gerichteten Briefes, worin der Gemeindevorsteher und die Rabbiner aufgefordert werden, zum Zwecke der Auslösung von Gefangenen eine Geldsammlung zu veranstalten, wie dies bereits in anderen, wahrscheinlich egyptischen, Gemeinden und seitens Maimûni's selbst in Vereine mit andern Rabbinern und Gelehrten mit Erfolg geschehen sei. Die gesammelten Summen sollen dem Ueberbringer des Briefes, einem gewissen Ahron ha-Levi, der auch mit der öffentlichen Verlesung eines auf die Lage der Gefangenen bezüglichen Documentes beauftragt sei, eingehändigt werden. Ein Ehrfurchtsschauer ergreift uns, wenn wir die Schriftzüge des Mannes betrachten, dessen „starke Hand" einen so mächtigen Einfluss auf das Judenthum geübt, und der, adlergleich über alle seine Zeitgenossen sich erhebend, auch unter den grossen Lehrern der späteren Generationen kaum seines Gleichen gefunden hat. Leider hat der Brief von der Länge der Zeit und von der Ungunst des Ortes, wo er aufbewahrt war, stark gelitten. Nicht nur einzelne Buchstaben, sondern ganze Wortgruppen sind bis zur völligen Unleserlichkeit verwischt, andere sind nur noch mit grosser Mühe zu entziffern, oder vielmehr zu errathen. Wiewohl daher auch Einzelnes in dem Briefe, mir wenigstens, dunkel bleibt, so ist doch der oben kurz angedeutete Inhalt desselben im Allgemeinen ziemlich klar und gesichert.

*) *Für die freundliche Ueberlassung derselben zur Veröffentlichung sei dem verehrten Freunde, Herrn Dr. Schechter, dem Eigenthümer der Documente, auch an dieser Stelle herzlichst Dank gesagt.* *Dr. B.*

Der Brief ist vom Tammûz 1484 Sel. = 1173 datirt und stammt somit aus einer Zeit, in der Moses Maimûni, wie Kaufmann[1]) nachgewiesen hat, bereits die Nagid-Würde bekleidete, wozu auch der bei aller Höflichkeit autoritative Ton dieses an auswärtige Gemeinden gerichteten Schreibens passt. So erfährt die ohnehin von Kaufmann genügend erhärtete Thatsache von der offiziellen Stellung, die Mose Maimûni in Egypten einnahm, durch das hier vorliegende Document eine weitere Bestätigung.

Was für eine Bewandtniss es mit den auszulösenden Gefangenen habe, zu deren Gunsten die Sammlung veranstaltet wurde, wird sich mit Bestimmtheit wohl kaum feststellen lassen. Vielleicht waren es jemensische Juden, die nach der Flucht vor der damals in ihrer Heimath ausgebrochenen Verfolgung[2]) in Gefangenschaft gerathen waren. Maimûni würde demnach sich nicht damit begnügt haben, seinen verfolgten Brüdern in Jemen Trost zuzusprechen, sondern, wie es seinem Charakter entsprach, auch thatkräftig eingegriffen haben, um ihr Elend wenigstens theilweise zu lindern.

Nr. II enthält eine an Abraham Maimûni gerichtete und auf einen Rechtsstreit bezügliche Anfrage, die der Nagid auf demselben Blatte kurz beantwortet. Die schlichte Unterschrift (וכתב אברהם) erinnert an die Art, in der auch sein grosser Vater oft seine Rechtsgutachten zu unterzeichnen pflegte[3]). Auch hier sind leider einige Worte gerade in der Beantwortung der Anfrage ganz verwischt. Dieselben können jedoch für den Sinn der Entscheidung keine wesentliche Bedeutung gehabt haben. —

Wie die beiden Schriftstücke in die Geniza von Cairo gekommen sein mögen, lässt sich natürlich nur vermuthungsweise angeben. Bei dem Begleitschreiben Mose Maimûni's haben wir uns wohl die Sache einfach so zu denken, dass der Sendbote Ahron ha-Levi nach Erfüllung seiner Mission dasselbe nach Cairo zurückgebracht haben wird. Was das Gutachten Abraham Maimûni's betrifft, so wurde vielleicht dem Frager eine Reinschrift desselben zugeschickt, während das Original der am Fusse der Anfrage selbst in Eile niedergeschriebenen Entscheidung im Besitze des Nagid verblieb.

---

[1]) MS. 1897 p. 215 f u. 461 ff.
[2]) Grätz VI[3], 278.
[3]) Vergl. z. B. Responsensammlung פאר הדור (Amsterdam 1765), wo die Unterschrift fast durchgängig וכתב משה lautet.

I

בסתר כנפיו(?) יסתירם . . . . . .
יברכם[1]) אלהם עלי מא פעלוא פי אמר אלשבויים יתיר אלהינו
מאסרם וקד אנתהא(?) אליכם כתאב צחבה נכבדנא כבו[2])
מרנא ורבנא אהרן הלוי הנ"ל הסופר המהיר ש"ץ[3]) יקראה עלי
אלנמאעה וצחבתו פרנאם מן בין ידינא פאדא קרי עליכם
המם(?) אחינא תקפוא פי אלאמר וקוף מתלהם ותלתומוא
הדא אלאגר אלעטים ותפעלוא פיה מתלמא פעלנא
נחן גמיע אלדייאנין ואלוקנים ותלמידי חכמ[4]) גמיענא דעאנא(?)
באלליל ובאלנהאר(?) ונחרץ אלנאס באלכנאים ואלאסגאד(?)
ובאל(?) אבואב אלדיאר חתי לחצל שי להדא אלמהם אל
עטים(?) בעד(?) אן דפענא נחן(?) אלד . . . . . .
אנתם תפעלוא מעהם חסב נבלתכם(?) למא ערף
תפצלכם ומחבתכם פי אכתסאב אלוכות ומהמא תחצדו[א]
להם מן פצל אללומא(?) ופצלכם תכתבוא . . . . . גמיע(?)
ותחרצוא פי גבאיתו . . . . ותרסלוה אלינא עלי יד רסולנא(?)
רבנא אהרן הלוי הנזכר וגיר מסתאן אלי מן יחתכם עלי עמל . . . .
פאללה תעא לא יוקעכם פי שרה ויגן עליכם ויסדידכם בהמון
רחמיו ושלומכם יגדל[5]) עד עולם. תמוז אתפד [לשטרות].
משה בר מימון וצל.

Uebersetzung.

. . unter dem Schutze seiner Fittige berge er sie . . . . Gott segne sie für das, was sie gethan haben in Angelegenheit der Gefangenen, deren Bande unser Gott lösen möge. Es gelangt an Euch ein Schreiben[6]) in Begleitung unseres geehrten Herrn und Meisters, des oben erwähnten Ahron ha-Levi, des geschickten Schreibers, den sein Hort behüten möge. Er wird es (das Schreiben) der Gemeinde und dem Vorstands-Collegium in unserem Auftrage vorlesen. Und wenn er Euch die Noth unserer Brüder vorgetragen haben wird, sollt Ihr die Sache

---

[1]) Die Form ist hebräisch.

[2]) כבוד

[3]) שמרהו צורו ; cf. פאר הדור Nr. 149 p. 30a. הדיין הנכבד המהיר שמרהו צורו
und daselbst p. 30b. מרנא ורבנא רבי אנטולי ש"ץ הדיין המהיר.

[4]) חכמים cf. פאר הדור Nr. 152 p. 31b. הנה כי כן ראינו אנחנו החכמים והדיינים
וכל הזקנים והתלמידי חכמים.

[5]) ושלומכם יגדל ; Nr. 89. p. 19b. פאר הדור ושלומך ירבה ויגדל Nr. 145 p. 28b.

[6]) Dieses Schreiben scheint nicht mit dem vorliegenden Briefe Maimûni's identisch zu sein, sondern war wohl eine Art Aufruf, in dem die Leiden der Gefangenen geschildert wurden.

gleich wie Jene (die andern Gemeinden) in Betracht ziehen und Euch dieses grossen Verdienstes befleissigen. Und Ihr sollt diesbezüglich thun, wie wir alle gethan haben, die Richter und die Aeltesten und die Gelehrten, wir alle ermahnten (?) bei Tag und bei Nacht und eiferten die Leute an in den Synagogen und Bethäusern (?) und vor den Thüren der Wohnungen, bis etwas herauskam für diese wichtige Angelegenheit. Nachdem wir abgewehrt haben (?) . . . . . sollt Ihr für sie thun nach Eurer Grossmuth (?) da ja bekannt ist Euer Wohlthätigkeitssinn und Euer Eifer im Erwerben von Verdiensten. Und was immer Ihr für sie einsammeln werdet an Gaben der Engherzigen (?) und Eure eignen Gaben sollt ihr einschreiben . . . . insgesammt und die Einkassirung eifrig betreiben und es uns zuschicken durch unsern Sendboten (?), den erwähnten Herrn Ahron ha-Levi, und ohne Zögern (?) demjenigen (?), der entscheiden wird über die Thätigkeit . . . . . Und Gott, gelobt sei Er, soll Euch nicht in Unglück gerathen lassen und soll Euch leiten in seiner grossen Barmherzigkeit, und Euer Heil soll wachsen bis in Ewigkeit. Tammûz 1484 Sel. Moses Sohn Maimun's, das Andenken des Gerechten sei zum Segen.

II

תורינו הדרת יקרת צפירת תפארת מרינו ורבינו אדונינו נגידינו עטרת
ראשינו מנהיג דורינו הודינו והדרינו אברהם הרב המובהק הפטיש
החזק נר המערבי דגל הרבנים יחיד הדור ופלאו ממורח שמש עד
מבואו הנגיד הגדול נגיד עם ד' צבאות ירום הודו ויגדל כבודו.[1]
פי[2] כמסה אשראך מתצרפין פי דכאן צבג וחריר במאלהם ועמלהם
מדה מן אלסנין פלמא אחתאגוא יום מא למבלג מקראדה כמסה
עשרה דינאר פאקרצהם איאה בעין אלאשראך ואקאמה
ענד הם מדה וגמיעהם עארפין בהא פלמא קוומוא אלדכאן יום
מא בצרת[3] אלדכאן לא שך שחה נפוסהם פי רד הדא אלמבלג
לצאחבה פמנהם מן ינכר הדא ומנהם יתטאהר בה אלא אנה

---

[1]) Gleich überschwengliche und fast wörtlich mit der vorstehenden übereinstimmende Titulaturen finden sich in פאר הדור Nr. 54. 128 und 129 und in der Briefsammlung (Venedig 1544) p. 58.

[2]) Die adverbiell gebrauchte Präposition فِي ist von dem einleitenden תורינו abhängig: „Es belehre uns die Hoheit u. s. w. unsres Lehrers u. s. w. in Bezug auf . . . "

[3]) Ich lese بِصَرَّة. Der erste Buchstabe sieht zwar mehr wie ein caf aus, aber das bêth in אלבאקיין zeigt dieselbe runde Form.

יחאשם אלבאקיין יפתינא סיידנא מא אלדי ילום פי דלך
ושכרו כפול מן השמים.[1])

אלגואב

אי מן אעתרף מנהם יקום בנציבה אלדי אעתרף בה
ואי מן אנכר יחלף וימינה(?) . . . . . .
באלכליה יחלף שבועת הסת פאן אנכר(?) אלבעץ יחלף
שבועה בתורה וכתב אברהם.

Uebersetzung.

Fünf Genossen leiteten gemeinschaftlich während einer Reihe von Jahren mit ihrem Vermögen und ihrer persönlichen Thätigkeit ein Farb- und Seidenwaarengeschäft. Und da sie eines Tages eine Summe im Betrage von 15 Denar brauchten, streckte ihnen einer der Genossen die Summe vor und liess dieselbe eine Zeit lang bei ihnen stehen. Und dies war allen bekannt. Als sie dann eines Tages eine Schätzung des Geschäftes vornahmen, wurde es ihnen, ohne Zweifel infolge der (wahrgenommenen) schlechten Geschäftslage[2]), innerlich schwer, jene Summe dem Eigenthümer derselben zurückzuerstatten. Mancher von ihnen leugnet die Sache, manch' Anderer giebt sie zu, nur dass er gegen die Uebrigen Klage führt[3]). Unser Herr belehre uns, wie es mit der Sache zu halten sei, und empfange (dafür) doppelten Lohn vom Himmel.

Die Antwort.

Derjenige von ihnen, welcher eingesteht, soll seinen Theil, den er eingesteht, bezahlen, und derjenige, welcher leugnet, soll schwören; und sein Schwur [soll in folgender Weise statt-

---

[1]) Dieselbe auch sonst im Orient übliche Schlussformel findet sich unter den meisten Anfragen in פאר הדור; oft steht dafür die Abbreviatur ויבא שכמ"ה (שכרו כפול מן השמים), ein an I M. 37,14 sich anlehnendes Wortspiel; vergl. z. B. פאר הדור Nr. 54, 64 u. 65.

[2]) Will man كفرصة lesen, so muss übersetzt werden: „Als . . . . . Schätzung des Geschäftes vornahmen, wie es das Geschäft ohne Zweifel nöthig macht" wurde es ihnen . . . .

[3]) Das Subjekt von يحلف ist zweifelhaft, und es bleibt unklar, ob der Gläubiger oder derjenige von den Genossen, welcher dessen Forderung bestätigt, gegen die Leugnenden Klage führe.

finden: leugnet er][1]) Alles, so schwöre er einen rabbinischen Eid, leugnet er aber einen Theil, so schwöre er einen biblischen Eid[2]).

Geschrieben von Abraham.

Die vorstehende Entscheidung ist eine sehr befremdliche[3]). Denn nach der Ansicht aller Decisoren, Maimonides nicht ausgeschlossen, müsste in einem Falle, wie der oben geschilderte ist, wo das Darlehen für die Zwecke der Geschäftsgenossenschaft aufgenommen wurde, der geständige Socius den ganzen Betrag bezahlen und nicht, wie es in der Entscheidung Abraham Maimûni's heisst, lediglich „seinen von ihm eingestandenen Theil." (Siehe רמב"ם הלכות שלוחין ושותפין פ"י ה"ו והלכות טלוה ולוה פכ"ה ה"ט, חו"מ סי' ל"ו סעיף ד' וסימן ע"ז סעיף ה' וש"ך שם ס"ק י"ב.) Die Auffassung, dass die Worte „seinen Theil" den auf jeden geständigen Socius entfallenden Theil der Gesammtsumme bedeute, ist durch den Zusatz „den er eingestanden hat" (אלדי אעתרף בה) gänzlich ausgeschlossen. Wohl macht ש"ך daselbst ס"ק ב' einen Unterschied zwischen טלוה ע"פ und טלוה בשטר, und es könnte demnach zur Rechtfertigung Abraham Maimûni's geltend gemacht werden, dass, da es sich hier offenbar um טלוה ע"פ handelt, die gegenseitige Haftbarkeit der Geschäftsgenossen nicht stattfinde. Allein ש"ך selbst führt (חו"מ סי' ל"ו ס"ו וסי' פ"ז ס"א) aus, dass, wo, wie in unserem Falle, es klar ist, dass das Darlehen im Interesse der Geschäftsgenossenschaft aufgenommen wurde, auch bei טלוה ע"פ die gegenseitige Haftbarkeit stattfindet.

---

[1]) Diesen oder einen ähnlichen Sinn dürften die verwischten Worte gehabt haben, die ich nicht zu entziffern vermag.

[2]) b. Schebuoth 38b u. 40b, cf. Choschen ha-Mischpat c. 87 § 1.

[3]) Vgl. ב"ח Chosch. ha-M. c. 129, Stichwort לשון; ש"ך das. 8,19 und פתחי תשובה zur Stelle.

Joseph Sambari's Nachrichten über das Geschlecht der Maimoniden.

Von
Dr. **M. Brann.**

Seit dem Erwachen der jüdischen Wissenschaft sind alle noch so dürftigen Notizen über die Nachkommenschaft Maimûnis mit liebevoller Aufmerksamkeit gesammelt und benutzt worden[1]). Die Quellen, die anfangs äusserst spärlich flossen, haben erst in den letzten Jahren eine wesentliche Bereicherung erfahren[2]). Die ausführlichsten Daten verdanken wir den Auszügen aus Joseph Sambari's Chronik, die Neubauer[3]) 1887 veröffentlicht und Berliner[4]) 1896 noch einmal abgedruckt hat. Da derjenige Theil der Nachrichten, den wir durch anderweitige Mittheilungen controlliren können, sich als durchaus

---

[1]) Vgl. Asarja de Rossi, מאור עינים c. 25, ed. Cassel, S. 259. Asulai שה"ג I א 73, ד 2, מ 150. —

[2]) Die gesammte einschlägige Litteratur hat Steinschneider mit der erschöpfenden Gründlichkeit, die ihn überall auszeichnet, in seinem Buche über die „hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters" S. 906f sorgfältig verzeichnet und gewürdigt (daselbst N. 2 ist H. B. VI, 114 [statt 124] zu lesen). Was seit 1893 über Maimuni und seine Descendenz erschienen ist, stelle ich hier in Kürze zusammen. Darüber schrieben: E. N. Adler in der JQR. 9, 687 u. der MS. 41, 425. — Bacher in seinem 1896 erschienenen Buche: „Die Bibelexegese Moses Maimuni's", in der REJ. 34, 101f, in der JQR. 9, 270 u. in der Festschr. zu Ehren Chwolsons (1899). S. 122ff. — Brody in קובץ על יד IX (1893), משמוני מסחרים — Harkavy in s. חדשים וגם ישנים Heft III. — Hirschfeld in den „Semitic studies in memoriam Dr. Alex. Kohut" (Berlin 1897), S. 248ff. — Kahan H., Hat Maimonides dem Krypto-Mohammedanismus gehuldigt? Budapest 1899,8. — Kaufmann in der JQR. IX, 168ff, der MS. 41, 215ff. 460f. 504 und in Steins Archiv f. Gesch. d. Philos. 11 (1898), 335ff. — Isr. Levy in der REJ. 33, 144 u. 34, 105. — Margoliouth in der JQR. 11, 533ff. — Neubauer das. 8, 544ff. — Rappaport in seiner (in der mir unverständlichen ungarischen Sprache geschriebenen) Inaug.-Dissert.: Leben u. Schriften Abulmeni's mit Rücksicht auf die Gesch. d. Ausleg. d. Haggada. Budapest 1896,8. — Sacerdote, i codici ebr. della pia casa dei Neofiti in Roma, S. 35 u. Wertheimer in s. (גנזי ירושלם I, S. 33—44 (Jerusal., 1896,8).

[3]) In den Anecdota Oxoniensia, Semitic series, Bd. I. Th. IV, u. d. T. Mediaeval Chronicles and chronological notes, p. 115—162. Oxford, 1887,4. Dem Abdruck liegt cod. Oxf. 2410 zu Grunde. Einige Varianten aus dem der All. isr. univ. gehörigen Mscr., das ich leider nicht vergleichen konnte, theilt Neubauer JQR. 8,561 mit.

[4]) Quellenschriften zur jüd. Gesch. u. Lit. 1: Aus Jos. Sambari's Chronik. Frankf. a. M. 1896,8.

zuverlässig herausstellt, so werden wir im Allgemeinen annehmen dürfen, dass auch die übrigen Angaben guten und zuverlässigen Quellen entstammen. Nur bedürfen die Zahlenangaben des überlieferten Textes, auf deren Richtigstellung die Herausgeber leider verzichtet haben[1]), einer aufmerksamen Nachprüfung und Berichtigung. Zum Glück ermöglicht die reiche kalendarische Ausstattung der Daten, von denen in der Regel der Wochentag, das Monatsdatum und die Jahreszahl sowohl nach der seleucidischen als auch nach der Weltära angegeben sind, in den allermeisten Fällen eine durchaus befriedigende Lösung der chronologischen Schwierigkeiten. Wir kommen nun zu den Einzelheiten.

I. Abraham, Maimuni's einziger Sohn, wurde nach Sambari[2]) כ׳ח סיון שנת אלף ותצ״ד לשטרות היא ד׳ ותתקט״ו ליצירה, d. h. „am 28. Siwan 1497 Sel. = 4946 M.", also am 17. Juni 1186 Chr. geboren. Er starb[3]) בליל ב׳ י״ח לכסלו שנת ד׳ ותתקצ״ח והיא שנת שמיטה שי״א מטחוור רס״ד ימיו נ״א שנה ומחצה. Hier ist bis

---

[1]) Berliner, S. IX, begnügt sich mit der Bemerkung: „Im ganzen Absatz S. 36, Z. 37 fg. sind mehrere Zahlenangaben ליצירה oder לשטרות noch zu berichtigen". Im Uebrigen sind seine trotzdem hin u. wieder begegnenden chronologischen Bemerkungen theils entbehrlich, theils selbst der Berichtigung bedürfend. Entbehrlich ist der Vorschlag (S. X), die Ziffer ץ׳ in תתקל״ב zu verwandeln, da bekanntlich ץ = 900 ohnehin = תת״ק ist. Gründlicher Berichtigung bedürfen seine Ausführungen über den Beginn der Hedjra (S. X zu S. 53, Zl. 16). Die Quelle der wunderlichen Irrthümer hat bereits Isidor Loeb, der in diesem Bereich vorzüglich bewandert war, in seiner Abhandlung: „Josef Haccohen et les chroniqueurs juives" (S. A.; S. 98f) im allgemeinen richtig aufgedeckt, und ein Blick z. B. in Ed. Mahler's chronologische Vergleichungstabellen (Wien 1889,4), S. 162, genügt, um die tadellose Richtigkeit der Zahlen Sambari's zu erweisen. Zweifellos fehlerhaft überliefert ist vielmehr gerade diejenige Zahl, (366 H [der Hedjra] = 4748 M [Mundi]), die Berliner (S. XI) für fehlerlos hält. Die Stelle lautet (Berliner, S. 1, Zl. 3): ובשנת שס״ו לחשבונם היא שנת ד׳ אלפים ותשס״ה ליצירה. Für die Ziffer תשס״ה hat der cod. der All. isr. univ. nach Neubauer JQR. 8,561 die Variante תשפ״ח. Aber weder 4745 M. = 985 Chr. noch 4788 = 1028 Chr. kann mit 366 H. = 976/7 Chr. in Parallele gesetzt werden. Da nun das Jahr 366 H. (vom 30. VIII. 976 bis 18. VIII. 977 Chr.) vielmehr dem Zeitraum vom 3. Tischri bis 30. Ab 4737 M. und vom 30. Ab 1287 bis zum 18. Ab 1288 Sel. entspricht, so dürfte, unter Festhaltung der Pariser LA., der Text Sambari's etwa wie folgt gelautet haben: ובשנת שס״ו לחשבונם היא שנת ד׳אלפים ותשל״ז ליצירה [וא׳ ור]פ״ח [לשטרת]. Zur Sache vgl. JQR. 8,552. Neubauer's Gleichung 366 H. = 745 Sel. = 970 Chr. (a. a. O.) ist mir ganz unverständlich.

[2]) N. [= ed. Neubauer], S. 34, Zl. 14 u. B [= ed. Berliner], S. 35, Zl. 3. —

[3]) N. a. a. O. Zl. 27f; B. a. a. O. Zl. 20f.

auf die Abbreviatur שי"א alles klar; aber schon eine einigermaassen aufmerksame Lectüre lässt sofort erkennen, dass שי"א nichts weiter als ein Lesefehler für ש"א = שנת א' ist. Der Tod trat demnach „in der Nacht zu Montag den 18. Kislew 4998 M., welches Jahr ein Erlassjahr[1]) und das erste des 264. Mondcyclus[2]) gewesen ist", ein, „als Abraham 51 und ein halbes Jahr alt war". Das Sterbejahr ist danach mit der wünschenswerthesten Deutlichkeit bezeichnet, und die Angaben ergänzen glücklich sämmtliche Lücken der bisher bekannten[3]) Notiz, die von David, dem Sohne Abrahams herrührt und sowohl den Geburtstag als auch das Geburtsjahr und das Sterbejahr vermissen lässt. Zugleich werden durch die neuen Nachrichten die Combinationen Goldbe gs[4]) über das Geburts- und Todesjahr auf das Glänzendste bestätigt. Nach christlicher Zeitrechnung war somit der 7. Decbr. 1237 der Sterbetag, und bei Oseibia[5]) ist als die fehlende Einer-Ziffer des Sterbejahres nach der Hedjra eine „Fünf" zu ergänzen u. „635" zu lesen.

II. Abraham hinterliess zwei Söhne: David u. Obadja. 1. Die Berichte über die Lebensdauer des Aelteren bieten nicht geringe Schwierigkeiten dar. Sambari[6]) zwar beschränkt sich auf die Mittheilung des Geburtsjahres allein und stimmt darin mit den sonstigen Angaben, dass David im Jahre 1534 Sel. = 4983 M. (בשנת אלף ותקל"ד לשטרות היא ד', ותתקפ"ג ליצירה) das Licht der Welt erblickt habe, auf das Genaueste überein. Verwickelt wird die chronologische Frage jedoch durch die bekannte und bereits erwähnte Notiz am Ende der Chidduschin Maimûni's zum Tractat Rosch ha-Schanah, die sicherlich von David selber herrührt. Hier sagt er von sich: „Und ich, David, bin in Kahira in der Nacht zu Mittwoch, drei Stunden nach Anfang der Nacht [also um 9 Uhr Abends], im Monat

---

[1]) Da nach Maimuni, Hilch. Schemittah we-jobel X, 6 das Jahr 4935 ein Erlassjahr war, so war auch 4998 (= 4935 + 9.7) ein solches. Vgl. Rosin (Ein Compendium der jüdischen Gesetzeskunde, S. 129), der gegen Geiger (Jüd. Ztschr. f. Wissensch. u. Leben VII, 1869, S. 276, vgl. IX, 1871, S. 187f) zweifellos im Rechte ist.

[2]) Denn 19. 263 + 1 = 4998.

[3]) De Rossi und Asulai kannten sie bereits (vgl. S. 14, Anm. 1). Sie lautet nach cod. Par. 708: ואבא מרי בנו נולד לאביו בחדש סיון ונפטר בליל שני שהוא יום שמונה עשר לחדש כסלו והיא שנת שמטה ימיו ושנותיו אחת וחמשים שנה ומחצה.

[4]) ברכת אברהם, S. (6). Selbstverständlich ist daselbst in der ersten Zeile des Abschnitts א „תצ"ז" statt „תל"ז" zu lesen.

[5]) Vgl. מעשה נסים (Paris, 1867), S. IV u. Steinschneider, hebr. Uebers., S. 906.

[6]) N. u. B. a. a. O.

Tebeth des Jahres 1534 Sel. geboren" (ואני דוד נולדתי במצרים בליל רביעי בשבת בשלש שעות מתחלת הלילה לחדש טבת שנת א' תקל"ד לשטרות). Das in dieser Notiz, die sich wörtlich genau so jüngst auch in einer römischen Handschrift[1]) gefunden hat, fehlende Monatsdatum des Geburtsjahres wird scheinbar glücklich ergänzt durch folgende von Goldberg in einer Pariser Handschrift (cod. 708) aufgefundene Nachricht[2]):

„Der Nagid R. David wurde in Kahira in der Nacht zu Mittwoch, etwa drei Stunden nach Beginn der Nacht, am vier . . . ten des Monats Tebeth 1534 Sel. geboren u. verschied in Kahira und ging zum ewigen Leben ein am Sabbath, dem Neumondsfeste des Elul 1611 Sel. Seine Lebensjahre waren demnach 87 Jahre" (רבינו דוד הנגיד נולד במצרים בליל רביעית כשלש שעות מתחלת הלילה בארבעה . . . . לחדש טבת שנת אתקל"ד לשטרות ונפטר מהעולם הזה במצרים וזכה לחיי העולם הבא בשבת ביום ראש חדש אלול שנת אתרי"א לשטרות נמצאו שני חייו שבע ושמונים שנה וצוק"ל). Allein dieser neue embarras de richesse vermehrt nur die kalendarischen Schwierigkeiten. Denn dass, abgesehen von der Lücke im Monatsdatum des Geburtsjahres, die hier neu überlieferten Zahlen wenigstens einen Fehler enthalten müssen, liegt auf der Hand, weil die Jahre 1534 und 1611 bekanntlich nur um 77, und nicht um 87 Jahre auseinander liegen. Wo steckt hier der Fehler? Da von allen kalendarischen Bestimmungen ohne Zweifel die Angabe, die auf R. David selber zurückgeht, dass ein Mittwoch im Tebeth sein Geburtstag gewesen sei, die grösste Präsumtion der Richtigkeit für sich hat, so wird es am gerathensten sein, dieses Datum, zumal es auch in dem von Goldberg mitgetheilten Bericht wiederkehrt, zum Ausgangspunkt der Untersuchung zu nehmen. Hiernach läge zunächst folgende Frage vor: In welches Kalenderjahr, und auf welchen Tebeth-Mittwoch dieses Jahres fiel Davids Geburtstag? Ihre Beantwortung hängt davon ab, ob es gelingt, die fehlende Ziffer des Monatsdatums in der mehrerwähnten Notiz richtig zu ergänzen. Zum Glück ist nichts leichter als diese Ergänzung. Denn da der **14.** Tebeth nie ein Mittwoch sein kann, so kann durchaus nur der 24.[3]) Tebeth gemeint sein. Da nun aber der 24. Tebeth nur in 383-

---

[1]) Sacerdote a. a. O.

[2]) מעשה נסים, S. 5.

[3]) So hat übrigens auch Carmoly in dem von ihm citierten Mscr. (Annalen I, 55) gelesen.

tägigen Schaltjahren, die mit einem Donnerstag beginnen (d. h. deren Kalenderzeichen הח"א ist) auf einen Mittwoch fallen kann, und der Vater Davids, Abraham, nur ein einziges Mal, nämlich im Jahre 4973 M., ein derartiges Kalenderjahr ganz erlebt[1]) hat, so wird man getrost annehmen dürfen, dass David am Mittwoch den 24 Tebeth 4973 M. = 19 Decbr. 1212 Chr. geboren ist.[2]) Dem Jahre 4973 M. entspricht aber das Jahr 1524 Sel., weshalb „אתקל"ד" der Handschriften in „א' תקכ"ד" zu corrigieren ist, was diplomatisch sehr wohl zulässig ist. Durch diese Correctur ist zugleich erreicht, das der Zeitraum zwischen dem Geburts- und Todesjahr in der That 87 Jahre beträgt. Bleibt nur noch die Frage, ob der Neumondstag des Elul 1611 wirklich ein Sabbath gewesen ist. Die Antwort darauf ist ein glattes Nein[3]). Denn der 1. Elul 1611 fiel vielmehr auf einen Mittwoch. Da jedoch auf Grund der bisherigen Darlegungen die Hauptschwierigkeit sich durch eine geringfügige Buchstabenänderung hat beseitigen lassen, so wird den Sachverständigen, zumal man ohne eine zweite Correctur[4]) überhaupt nicht auskommen kann, hoffentlich auch der weitere Vorschlag, statt: „בשבת" zu lesen: „בד' בשבת" einleuchtend und annehmbar erscheinen. David b. Abr. b. Mose Maimûni wäre demnach im Alter von 87 Jahren am Mittwoch, 17. August 1300 gestorben.

2. Die Nachrichten über Abrahams jüngeren Sohn Obadja finden sich zwei Mal[5]) bei Sambari. Sie ergänzen einander

---

[1]) Er ist selbst gegen Ende eines solchen Kalenderjahres geboren. Jahre mit dem Kalenderzeichen הח"א treten bekanntlich nur vergleichsweise selten ein. Im Verlauf des ganzen 13. nachchristl. Jahrhunderts gab es z. B. deren nur drei: 1213, 1240 u. 1264.

[2]) Auf einem etwas anderen aber nicht minder gangbaren Wege ist bereits Goldberg a. a. O. zu dem gleichen Ergebniss gekommen. Brody's Einwendungen (מטמוני מסתרים, S. 7) dagegen sind unerheblich.

[3]) Leider hat sich Goldberg, sonst als besonnener und zuverlässiger Fachmann auf diesem Gebiete bekannt, hier versehen. Das Kalenderzeichen des Jahres 1611 Sel. = 5060 M. war nicht הב"ו, sondern vielmehr זח"ג.

[4]) Die diplomatisch etwa noch möglichen Vorschläge, statt ב"ו vielleicht ע"ו oder ד"ו zu lesen, führen, ob man nun 1213 oder 1223 zum Ausgangspunkt der Rechnung nimmt, darum nicht zum Ziele, weil in keinem der Jahre (1290, 1299 u. 1309), die dann in Betracht kämen, (ebensowenig übrigens im Jahre 1310), ein Neumondstag des Elul auf einen Sabbath gefallen ist. Dazu kommt, dass wenn man sich für einen der letzteren Vorschläge entschiede, man dann event. noch zu einer dritten Correctur, nämlich zu einer solchen des Todesjahres schreiten müsste.

[5]) N. 120, 16 ff = 135, 6 ff und B. 10, 3 ff = 36, 9 ff. Berliner hat die Dublette nicht bemerkt und darum (S. IX) den sachlich und diplomatisch

vorzüglich und ermöglichen bis auf eine Kleinigkeit die Herstellung eines tadellosen Textes. Zur Vergleichung stelle ich beide Berichte neben einander:

I (N. 120)	II (N. 135)
והרב רבינו עובדיא אחיו של בן הנגיד רבינו דוד בן הנגיד רבינו אברהם בן הרמ"בם זלה"ה נולד בח' בניסן שנת אלף ותקל"ט לשטרות היא שנת ארבעת אלפים ותתקפ"ח ליצירה ונפטר בערב שבת י"ב לחדש שבט שנת אלף ותקע"ו לשטרות היא שנת חמשת אלפים וכ"ה ליצירה . . .	הרב הגדול רבינו עובדיא אחיו (scil. של ר' דוד הנגיד) נולד כ"ח בניסן שנת א' ותתקפ"ח ליצירה ונפטר ערב שבת י"ב לחדש שבט שנת אלף ותקע"ו לשטרות היא שנת ה' וכ"ה ליצירה . . . יטיו ל"ה שנה

Man sieht sofort, dass in I das sechste Wort (בן) der ersten Zeile zu streichen, und dass in II die Ziffer א' ותתקפ"ח in ד"א ותתקפ"ח zu corrigieren ist. Ebenso ergiebt sich, dass ל"ה am Ende von II offenbar ein Rechenfehler, und dass dafür ל"ן zu setzen ist. Fraglich bleibt nur, ob der 8 (I) oder der 28 (II) Nissan der Geburtstag Obadjas gewesen ist.

Hiernach fiel sein Geburtstag auf den 16. März oder 5. April 1228 und sein Sterbetag auf Freitag, den 30. Januar 1265. Ob er verheirathet gewesen ist und Nachkommen hinterlassen hat, ist nicht bekannt.

III. Der Nagid R. David hatte vier Söhne: Abraham, Salomo, Isaak und Jacob.

1. Ueber die Lebensdauer des Aeltesten berichtet Sambari[1]): R. Abraham . . . wurde am 24. Elul 1557 Sel. = 5008 M. geboren u. starb im Jahre 1609 Sel. = 5060 M. (ר'אברהם . . . נולד כ"ד אלול שנת אלף ותקנ"ז לשטרות היא שנת ה' וח' ליצירה ונפטר בשנת אלף ותקק"ט לשט' היא שנת ה'וס' ליצירה). Was nun zunächst das Geburtsdatum angeht, so ist wenigstens eine der Jahreszahlen offenbar fehlerhaft überliefert, da bekanntlich die Einer-Ziffern der Jahre nach der Weltära stets um 1 niedriger sind als die Einer-Ziffern der seleucidischen Jahreszahlen. Der Schaden wäre nun allerdings durch den sehr naheliegenden

---

unhaltbaren Vorschlag gemacht, die Ziffer „ותתקפ"ח ליצירה" (S. 36, Zl. 10) in „ותקמ"א לשטרות" zu corrigieren.

[1]) N. 135, 12f = B. 36, 17ff. —

Vorschlag, תקנ״ו für תקנ״ז und ה׳ וה׳ für ה׳ וח׳ zu lesen, leicht und schnell geheilt, wenn nicht eine andere uns erhaltene authentische Nachricht über Abrahams Geburtstag diese Correctur verböte. Diese zweite Nachricht, die sich in der bereits oben (S. 17) erwähnten römischen Handschrift findet, hat keinen Geringeren als Abrahams Vater zum Vf. u. lautet wie folgt: ויולד בני ידיד נפשי אברהם יוכה למדת אבותי ויאריך ימים בערב שבת כ״ד יום בחדש אלול בד׳ שעות ביום שנת אתקנ״ח והיא שנת חמשת אלפים ושבע לבריאת עולם ונשאר מן השנה ביום לדתו ששה ימים והיתה מילתו יום טוב שני של ראש השנה. Leider erweist sich jedoch auch diese Zahl trotz des umfangreichen kalendarischen Beiwerkes als unhaltbar. Denn weder 5005 noch 5007 fiel der 24. Elul auf einen Freitag. Er war vielmehr nur in dem dazwischen liegenden Jahre 5006 an diesem Wochentag. Unter solchen Umständen muss man annehmen, dass der Vater das Jahr der Geburt mit dem Jahre, in welchem die Beschneidung stattfand, verwechselt hat, und es bleibt nichts weiter übrig, als Sambari's Ziffer א׳ תקנ״ז Sel. für die richtige zu erklären und im übrigen einerseits וח׳ in וז׳ und andererseits ושבע in ושש zu corrigieren. Abrahams Geburtstag war demnach Freitag, 7. September 1246, und zwar erblickte er um zehn Uhr Vormittags das Licht der Welt.

In noch viel heilloserem Zustande befinden sich die Angaben über sein Sterbejahr. Zuvörderst ist die Gleichung 1609 Sel. = 5060 M. sicher falsch. Sie müsste entweder 1609 Sel. = 5058 M. oder 5060 M. = 1611 Sel. lauten. Dazu kommt, dass Abrahams jüngster Sohn fast ein ganzes Jahrzehnt nach 5060 geboren worden ist. Wenn nun auch graphisch der Vorschlag, den Buchstaben ט am Ende der sel. Jahreszahl in כ״ן zu zerlegen, sich wohl rechtfertigen liesse, so erscheint doch die Verwandlung des ם am Ende der Jahreszahl nach der Weltära in ע״ה bedenklich. So lange also genaue Handschriften-Aussagen nicht vorliegen, wird man sich damit begnügen müssen zu wissen, dass Abraham erst nach dem Jahre 1310 Chr. aus dem Leben geschieden sein kann.

2. Salomo, der zweite Sohn R. Davids, wurde nach Sambari[1]) im Jahre 1560 Sel. = 5009 M. geboren. Etwas genauer hat sein Vater den Geburtstag notirt. In der soeben angeführten römischen Handschrift schliesst die Eintragung

---

[1]) **N.** a. a. O. 13 = **B.** a. a. O. 19f.

mit den Worten: ואחריו (scil. אברהם) יוכה ויאריך ימים נולד לו [l. לי] באחד בשבת בשעה ג' מן הלילה בחדש כסלו שנת אתק"ם לשטרות והיא שנת חמשת אלפים ותשעה לבריאת עולם. Hiernach fiel der Geburtstag auf einen Sonntag Abend 9 Uhr im Kislew 5009, also zwischen den 22. Novbr. und 13. Decbr.[1]) 1248. Ueber sein Todesjahr erfahren wir nichts[2]).

3. R. Davids drittem Sohn Isaak war nur ein kurzer Lebensgang gegönnt. Am 15. Elul 1572 Sel. = 5021 M. wurde er geboren und starb bereits im Jahre 1594 Sel. = 5043 M. im Alter von 21 und einem halben Jahre[3]) (רבי יצחק בנו של ר'דוד נולד ט"ו לאלול שנת אלף ותקע"ב לשטרות היא שנת ה' וכ"א ליצירה ונפטר שנת אלף ותקצ"ד לשטרות היא שנת ה'וט"ג ליצירה ימיו כ"א שנים ומחצה). Nach christlicher Zeitrechnung war demnach der 12. August 1261 sein Geburtstag, während sein Todestag etwa in den Februar 1283 gefallen sein wird. Man wird wohl annehmen müssen, dass er und sein nunmehr folgender Bruder einer zweiten Ehe R. Davids entsprossen sein wird.

4. Noch sechzehn Jahre jünger war Jacob, R. Davids vierter Sohn. Ueber seinen Geburtstag lesen wir bei Sambari[4]): ואחיו ר' יעקב (scil. נולד) כ"ו לחדש שבט שנת אלף ותתקפ"ח לשטרות היא שנת ה' ול"ז ליצירה. Selbstverständlich ist „ותתקפ"ח" nur ein Schreibfehler für „ותקפ"ח". Gemeint ist der 27. Schebat 1588 Sel. = 5037 M., also der 1. Febr. 1277[5]).

IV. Wir kommen schliesslich zur vierten Generation nach Maimonides, zu den drei Söhnen Abrahams, des ältesten Sohnes des Nagid R. David. Sie hiessen Mose, Obadja und Josua.

1. Ueber Mose notirt Sambari[6]): הר' משה בר אברהם אחיו של ר' יצחק נולד במצרים כ"ד בכסלו שנת אלף ותקק"כ לשטרות היא שנת ה' ונ"א ליצירה. Aus der Gleichsetzung mit

---

[1]) Die Sonntage des Kislew 5009 entsprechen dem 22. u. 29 Novbr. u. 6. u. 13. Decbr. 1248.

[2]) Ueber seine angebliche Descendenz bis 1429 redet Carmoly in Josts Annalen I, 55. Vgl. dazu St. C. B., p. 1863 u. 1984f.

[3]) **N.** 135, 9f. = **B.** 36, 13ff.

[4]) **N.** 135, 14f = **B.** 36, 21f.

[5]) Ich notire bei dieser Gelegenheit, dass in den von mir 1893 herausgegebenen Zuckermann'schen Tabellen zur Vergleichung jüdischer und christlicher Zeitangaben auf S. 21 als Sonntagsbuchstaben für 1276 **ED** (und nicht: E) und als Sonntagsbuchstabe für 1277 **C** (und nicht DC) zu lesen ist.

[6]) **N.** 135, 15f = **B.** 36, 23f.

5051 M. geht hervor, dass die Ziffer für das Jahr nach seleucidischer Zeitrechnung in „תקק"ב" (statt תקק"כ) zu berichtigen ist. Danach war Moses Geburtstag am 24. Kislew 1602 Sel. = 5051 M., oder am 28. November 1290. Weitere Daten über seinen Lebensgang erfahren wir nicht.

2. Auch von Obadja wird uns nur Tag und Jahr der Geburt mitgetheilt, und zwar mit den Worten[1]): ה"ר עובדיא אחיו (scil. נולד) בשנת אלף ותקס"ח לשטרות היא ה' ונ"ז ליצירה בר"ח תמוז. Wiederum bedarf die seleucidische Jahreszahl einer kleinen Correctur. Denn dem Weltjahre 5057 entspricht nicht sowohl das Jahr 1568 als vielmehr das Jahr 1608 Sel. Es ist daher תקק"ח statt תקס"ח zu lesen. Obadja's Geburtstag war daher der 1. Tammus 5057 oder der 23. Juni 1297.

3. Etwas reichhaltiger sind die Mittheilungen[2]) über Josua. Sie lauten: רבי יאושע אחיו נולד ליל רביעי כ"ב אלול שנת אלף ותקכ"א לשטרות היא שנת ה' וע' ליצירה ונטול ביום ר"ה ונפטר שנת אלף ותקכ"ו לשטרות היא שנת ה' וקט"ו ליצירה ימיו ששה וארבעים. Leider ist auch hier der Text an zwei Stellen schadhaft. Es muss nämlich zuvörderst בערב ר"ה statt ביום ר"ה gelesen werden, weil die Beschneidung am achten Tage nach der Geburt erfolgen muss, im vorliegenden Falle also am 29. Elul stattgefunden hat. Und ferner wird, da von 1621 Sel. = 5070 M. bis 1666 Sel. = 5115 M. nur 45 Jahre vergangen sind, das vorletzte Wort (ששה) in חמשה verbessert werden müssen. Josua wurde somit in der Nacht zu Mittwoch den 22. Elul 1621 Sel. = 5070 M. oder nach christlicher Zeitrechnung am 19. August 1310 geboren und starb im Alter von 45 Jahren im Jahre 1666 Sel. = 5115 M. = 1355 Chr.

Hiermit endigen die trockenen genealogischen Aufzeichnungen die uns Sambari aufbewahrt hat. Die segensreichen Einflüsse aber, welche die Nachkommenschaft des grossen Maimoniden auf die Hebung und Pflege der Bildung und Aufklärung unter den Zeitgenossen ausgeübt hat, sind auch im vierten und fünften Geschlecht noch klar und deutlich bemerkbar geblieben. Ihren Spuren nachzugehen, ist freilich interessanter als die langweilige Revision der alten Jahreszahlen. Allein auch die Kärrnerarbeit, jedem einzelnen Mitgliede des gottbegnadeten

---

[1]) **N.** 135, 17f = **B.** 36, 25f.
[2]) **N.** 135, 18ff. = B. 36, 26ff.

Geschlechts den richtigen Platz in der Reihenfolge der Zeiten anzuweisen, hat einmal geleistet werden müssen.

Ich gebe zum Schluss eine Zusammenstellung der [berichtigten] Texte und auf Grund derselben eine genealogische Uebersicht, in welche die richtig gestellten Daten eingetragen sind.

ר' אברהם · · · נולד לאביו כ"ח בסיון שנת אלף ותצ"ו לשטרות היא ד' ותתקמ"ו ליצירה · · · ונפטר לחיי עד בליל ב' י"ח לכסלו שנת ד' ותתקצ"ח והיא שנת השמיטה שיא [ש"א] ממחזור רס"ד יטיו נ"א שנה וטחצה וטת במצרים תנצב"ה. רבי דוד הנגיד בן בנו של הרמב"ם ו"ל נולד[1]) [במצרים בליל רביעית כשלש שעות מתחלת הלילה בארבעה ועשרים לחדש טבת] בשנת אלף ותקל"ד [ותקכ"ד] לשטרות היא שנת ד' ותתקפ"ג [ותתקע"ג] ליצירה[2]) [ונפטר מהעולם הזה במצרים וזכה לחיי העולם הבא בד' בשבת ביום ראש חדש אלול שנת אתרי"א לשטרות נמצאו שני חייו שבע ושטונים שנה זצוק"ל]. הרב הגדול רבינו עובדיא אחיו נולד כ"ח [oder בח'] בניסן שנת א' [ד"א] ותתקפ"ח [ותקפ"ח] ליצירה ונפטר בערב שבת י"ב לחדש שבט שנת אלף ותקע"ו לשטרות היא שנת ה' וכ"ה ליצירה · · · יטיו ל"ה [ל"ן] שנים. ר'יצחק בנו של ר'דוד נולד ט"ו לאלול שנת אלף ותקע"ב לשטרות היא שנת ה' וכ"א ליצירה ונפטר שנת אלף ותקצ"ד לשטרות היא שנת ה' וט"ג ליצירה יטיו כ"א שנים וטחצה. ר' אברהם אחיו של ר' יצחק נולד[3]) [בערב שבת] כ"ד אלול [בד'שעות ביום שנת[4]] אלף ותקנ"ו לשטרות היא שנת ה' וח' [וז'] ליצירה[5]) [ונשאר מן השנה ביום לדתו ששה ימים והיתה מילתו יום טוב שני של ראש השנה] ונפטר בשנת אלף ותקק"ט [??] לשטרות היא שנת ה' וס' [??] ליצירה. ואחיו · · · ר' שלמה נולד בשנת אלף ותק"ס לשטרות היא שנת ה' וט' ליצירה. ואחיו ר' יעקב כ"ו לחדש שבט שנת אלף ותתקפ"ח [ותקפ"ח] לשטרות היא שנת ה' ול"ו ליצירה ה"ר משה בר אברהם אחיו של ר' יצחק נולד במצרים כ"ד בכסלו שנת אלף ותקק"כ [ותקק"ב] לשטרות היא שנת ה' ונ"א ליצירה. ה"ר עובדיא אחיו בשנת אלף ותקס"ח [ותקק"ח] לשטרות היא ה' ונ"ו ליצירה בר"ח תטוו. ר' יאושע אחיו נולד ליל רביעי כ"ב אלול שנת אלף ותקכ"א לשטרות היא שנת ה' וע' ליצירה וניטול ביום [בערב] ר"ה ונפטר שנת אלף ותקקס"ו לשטרות היא שנת ה' וקט"ו ליצירה יטיו ששה [חטשה] וארבעים.

---

[1]) Die folgenden 11 Worte sind eine Ergänzung aus cod. hebr. Par. 708, nach deren Berichtigung oben S. 17.

[2]) Ebenso die hier folgenden 24 Worte nach der Berichtigung oben S. 18.

[3]) Der Wochentag ist aus dem römischen HS. (oben S. 20) ergänzt.

[4]) Die folgenden 4 Worte entstammen ders. HS.

[5]) Die folgenden 15 Worte sind eine Ergänzung aus ders. Handschrift.

Moses Maimonides
(30. III. 1135 — 13. XII. 1204).
|
Abraham (17. VI. 1186 bis 7. XII. 1237).

David (19. XII. 1212 bis 17. VIII. 1300).	Obadja (16. III. oder 5. IV. 1228 bis 30 I 1265).

Abraham (7. IX. 1246 bis nach 1310).	Salomo (Novbr./Decbr. 1248 geb.)	Isaak (12. VIII. 1261 geb.)	Jacob (geb. 1. II. 1277.)

Mose (geb. 28. XI. 1290).	Obadja (geb. 23. VI. 1297).	Josua (19. VIII. 1310— VIII/IX (?) 1355).

Zur Charakteristik des Levi ben Abraham ben Chajjim.

Von

Dr. **Leo Bäck.**

Es liegt im Wesen der Bibel als eines kanonischen Buches, dass man oft mehr, als ihr Wortlaut zugesteht, von ihr zu fordern geneigt war. Während der talmudischen Epoche waren es Religionsgesetz und Religionsdichtung, die mit ihren Annahmen und Ansprüchen an sie herantraten, im Mittelalter Religionsphilosophem und Religionsgeheimniss. Von diesen vier Richtungen tendenzvoller Schrifterklärung hat sich mit der tendenzlosen sprachwissenschaftlichen am innigsten die religionsphilosophische rationalistische Exegese verbunden. Schon äusserlich spricht sich dies darin aus, dass ihnen beiden von demselben Manne die Bahn gewiesen wurde. Sie ergänzten einander; die eine wollte die formale Richtigkeit, die andere die materiale Wahrheit des Bibelworts darthun. Hiermit ist es auch schon gesagt, dass die Rationalisten das Ergebniss der schlichten Exegese wohl benutzten, aber nicht als endgültig anerkannten; wo dieselbe aufhörte, dort setzten sie ein; sie wollten das erst noch erklären, was ihr die Erklärung schon zu

sein schien. Maimuni spottet über „die kümmerlichen Exegeten, die das Verständniss von Worten für Weisheit nehmen“ [1]).

Es galt die Uebereinstimmung des Wissens mit dem durch das Bibelwort geoffenbarten Glauben aufzuzeigen. Der nothwendige Ausgangspunkt war, die wahre Philosophie zu finden; denn sie war diejenige, die in dem recht erfassten Bibelwort enthalten sein musste. Sie gab den Maassstab, nach dem allein die exegetischen Resultate beurtheilt werden konnten; denn nur wenn ein Satz durch Vernunftschlüsse gegen jeden Zweifel sicher gestellt war, konnte er in der heiligen Schrift stehen. Ihn dort aufzudecken und so zur richtigen Auslegung zu gelangen, war das letzte Ziel alles Philosophirens. Es genügt hierfür auf die blosse Thatsache hinzuweisen, dass die Metaphysik jüdischer Religionsphilosophen überschrieben ist, nicht „Geheimnisse der Natur“, sondern: „Geheimnisse der Bibel [2])“. Wollte einer dieser Rationalisten sein System darstellen, so konnte er es daher auch in Form eines Bibelcommentars thun [3]). Ein Aristoteles-gläubiger Averroist hätte einen Commentar zum Aristoteles geschrieben.

Solche Bestrebungen hatten zur Consequenz, dass auch in allen Erzählungen der Bibel eine bestimmte philosophische Tendenz erblickt wurde; es erschien undenkbar, der heiligen Schrift blosse Lust am Fabuliren zuzumuthen [4]). Damit war der weitgehendsten Allegorese und Typologie Thür und Thor geöffnet, und auch die schlimmsten Ausschreitungen waren nur die nothwendige Folge. Für fast jede derselben findet sich schon bei einem so besonnenen Vertreter dieser Richtung, wie Maimuni, der Keim. Es braucht nur an seine Erklärung der Ophannim, an seine Auslegung des siebenten Kapitels der Sprüche und des Buches Hiob erinnert zu werden [5]).

Um diese Entwicklung bis zu ihren Extremen hin zu begreifen, ist es deshalb wohl nicht erforderlich, den „auf dem

---

[1]) More 2. 29 sub fin.: ולא כמו שיעשו הדרשנים והמפרשים העניים אשר יחשבו כי ידיעת פי' המלות היא החכמה Im übrigen sei verwiesen auf Bacher: Bibelexegese Maimunis. Ich führe hier nur diejenigen Belege an, die dort übergangen wurden. Ausserdem sei bemerkt, dass ich den „More“ in der hebräischen Uebersetzung citire, weil er in dieser Form seinen Einfluss ausgeübt hat, zumal auf den hier zu behandelnden Autor.

[2]) Ueber diesen terminus s. Bacher a. a. O. p. 12, n. 4ff.

[3]) Vergl. Kaufmann: Attributenlehre, p. 366, Anm. 4.

[4]) More III, 50: דע כי כל ספור שתמצאהו כתוב בתורה הוא לתועלת הכרחית בתורה אם לאמת דעת שהיא פנה מפנות התורה או לתקון מעשה מן המעשים

[5]) S. Bacher a. a. O. p. 122ff., p. 16. u. p. 126 ff.

Wege über die Kirchenväter in die Synagoge eingedrungenen Philo [1])" zu Hülfe zu rufen. Wir stehen vor einer Erscheinung, die sich aus vorhandenen Elementen nothwendig ergeben musste, und die in der That auch bei gleichen Ursachen stets hervorgetreten ist. Immer, wenn der Versuch gemacht wurde, einen neuen Glauben mit dem alten zu versöhnen, zeigte sie sich. Schon die alten Stoiker suchten und fanden den φυσικὸς λόγος in Mythen, indem sie ihnen ihr System der Theologie unterlegten, um es dann als neu gefundenen Schatz wieder hervorzuholen. Von Kleanthes und Chrysippus wurde die allegorische Auslegung von Thatsachen der Mythologie und die typologische Umdeutung von Gestalten der Volksreligion in weitestem Umfange angewendet. Was die Methode anlangt, so ist von keinem Späteren etwas Weiteres herzugetragen worden.

Durch eines freilich hatten jüdische, und auch christliche, Allegoristen etwas vor den Griechen voraus. Diese konnten nur mythologische Erzählungen, im besten Fall einen Gottesnamen interpretiren; die Jünger der Bibel hatten ein heiliges Buch mit genau bestimmtem Wortlaut, an dem sie ihre Kunst üben durften. Nur eine Grenze gab es hier für die jüdischen Exegeten, die Thatsache der Gebote; vor ihr machte man Halt und man war sich auch bewusst, hierdurch im Gegensatz zum Christenthum zu stehen [2]).

Selbst alle die Zahlenspielereien, die sich, häufig bei späteren Rationalisten, und in gewissen Grenzen schon bei Maimuni finden [3]), erklären sich aus inneren Gründen. Der Gedanke, Gruppen von Dingen oder Erscheinungen deshalb zu einander in Beziehung zu bringen, weil sie in gleichem Zahlenverhältniss vorkommen, lag so nahe, dass er sich aufdrängen musste. Schon der Midrasch bietet mannigfache Beispiele hierfür.

Man hat für diese allegorisirende, rationalistische Richtung im Judenthum des Mittelalters meist nur tadelnde Worte gefunden; aber mit Unrecht. Sie war für die damalige Zeit eine Nothwendigkeit und ein nicht zu unterschätzendes Glück. Nur durch

---

[1]) Kaufmann: „Simon ben Joseph's Sendschreiben" in „Jubelschr. zum 90. Geb. Zunzens", p. 145.

[2]) Vergl. hierüber Bacher: a. a. O. p. 16, n. 4 und p. 174, n. 4. Ich weise ausserdem hin auf Nissim von Marseille im he-Chaluz VII, 108 — Ueber die Berührungen zwischen jüdischer und christlicher Allegoristik vergl. Kaufmann's. erw. Abh.; Güdemann: Gesch. des Erz.-Wes. I, 37 ff I, 163 f, II, 117 u. Bacher in „Jüd. Litteratur" II, 293 ff.

[3]) S. z. B. More II, 10.

sie wurde vom Judenthum die unselige Lehre von der doppelten Wahrheit ferngehalten; nur durch sie wurde es bewirkt, dass aufgeklärte Männer vom Bewusstsein erfüllt blieben, auf dem Boden des Judenthums zu stehen. Was das bedeutet, können Zeiten lehren, wo es anders gewesen ist. Wenn das Judenthum aus der Auseinandersetzung mit der arabisch-griechischen Philosophie und Naturwissenschaft neu gekräftigt hervorging, so ist dies nicht in letzter Reihe der rationalistischen Schriftauslegung zu danken. Die Uebergriffe, die sie im Gefolge hatte, die im übrigen aber, zumal im Vergleich mit den schlimmen Wirkungen der Mystik, nur von geringem Nachtheil für die allgemeine Entwicklung waren, dürfen es nicht vergessen lassen, welche bedeutsame geschichtliche Aufgabe sie erfüllte. Sie leistete für das Mittelalter, was für die Gegenwart religionsgeschichtliche und ästhetische Auffassung der Bibel leisten soll. Eine Zeit, welcher der historische Sinn abging, empfand zudem die Allegorese nicht als solche. Niemand zweifelte daran, in der eigenen Philosophie die wahren Gedanken der Propheten aufgedeckt zu haben, ganz wie einst die Kataskeuasten der biblischen Bücher meinten, das religiöse Denken und Fühlen der alten Zeiten am richtigsten wiederzugeben, wenn sie ihre eigenen religiösen Ueberzeugungen und Empfindungen sprechen liessen.

Zu einem beherrschenden Faktor wurde die rationalistische Exegese erst durch Maimuni. Der Grund ist nicht zu verkennen. Der Rationalismus ist kein System, sondern eine Methode; er will zeigen, dass die wahre Philosophie mit der Religion nicht im Widerspruch stehe. Mit Erfolg kann er dies nur thun, wenn er seine Behauptung nicht bloss von Fall zu Fall für einzelne Ideen, sondern für ein in sich geschlossenes System in allen seinen Theilen nachweist. Dies war im Mittelalter zum ersten Male durch Maimuni geschehen, und zwar nicht mit seichter Vernünftelei in der Art der Ichthyo- und Melittotheologie des XVIII. Jahrhunderts, sondern durch metaphysische und psychologische Vertiefung.

Der Versuch, auf religiöser Grundlage eine einheitliche Weltanschauung zu entwickeln, ruft aber stets auch eine Popularphilosophie ins Leben. Auch an Maimuni schloss sich eine Reihe von Männern an, die mehr darauf ausgingen, die Wahrheit zu verbreiten, als sie zu suchen, die in erster Linie Lehrer und Prediger, und in zweiter erst Forscher sein wollten. Es ist kein blosser Zufall, dass die Maimunisten meist es unternahmen, das

ganze Wissensgebiet in Form von Encyclopädieen[1]) zu behandeln. Die Popularphilosophie ist stets encyclopädisch.

In den Kreis dieser Männer gehört Levi ben Abraham ben Chajjim. Er ist einer jener leidenden Helden der Litteraturgeschichte, denen ein Martyrium grösseren Ruf verschafft hat, als es ihrer Bedeutung entspricht. Er bietet Interesse nicht so sehr als Mann eigener Art, wie vielmehr bloss als Mann seiner Zeit. Er ist nicht geringer als seine Zeitgenossen, die am Werke der Philosophie mitarbeiteten, aber überragt sie auch keineswegs. Seine Allegoristik, um derentwillen er bei manchen Historikern als berüchtigt gilt, ist gemässigt, weit gemässigter z. B. als die des Jakob Anatoli. Seine Rationalisirung biblischer Wunder, um derentwillen er verketzert wurde, ist im grossen und ganzen unschuldig und geht in nichts über das damals gewohnte Maass hinaus. Es hat den Anschein, als habe sich die Orthodoxie grade gegen ihn nur deshalb gewandt, weil sie ihm gegenüber, da er ohne Macht, Besitz und Einfluss war, manches wagen zu können meinte, was sie gegen Hochgestellte nicht hätte versuchen dürfen.

Von biographischem und bibliographischem Standpunkte aus ist sein Wirken und Leiden in trefflicher Weise dargestellt worden[2]); über seine Stellung in der Geschichte der Philosophie ist noch nichts Genaueres gesagt. Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, einige seiner Ideen auf ihre Elemente analytisch zurückzuführen[3]).

Das Resultat, das hier bereits kurz angeführt werden mag, ist folgendes. Levi ist in seinen philosophischen Anschauungen, ihrer Grundlage nach, Maimunist[4]). Maimuni ist ihm der Lehrer schlechthin הרב; das rationalistische Princip desselben, Fragen des

---

[1]) Es sei hingewiesen auf die דעות הפלוסופים des Schemtob Falaquera (s. Steinschneider: hebr. Uebers. I, 5) den מדרש החכמה des Jehuda ben Salomo ibn Mathka (ibid. I, 1f), den שער שמים des Gerson ben Salomo (ibid. I,9f), die שבילי אמונה des Meir Aldabi (ibid. I,16).

[2]) S. Neubauer-Renan in Hist. lit. de la France XXVII, 628ff u. 746, sowie Steinschneider in Ersch u. Gruber II, t. 43,p. 294f. Der von Bacher in „jüd. Litt., ed. Winter u. Wünsche" p. 338 angeführte Artikel im he-Chaluz II, 18ff ist nicht von Schorr, sondern v. Geiger.

[3]) Der hier zunächst vorgelegte Theil behandelt das zweite Buch des sechsten Tractates des לוית חן, welches סתרי האמונה betitelt ist. Er beruht auf Abschriften aus dem Münchener Ms. des genannten VI. Traktats.

[4]) Siehe p. 31. 33. 36, etc, dieses Aufsatzes. Dagegen Polemik gegen Maimunische Exeg. s. p. 32, 33, 34, etc. dieses Aufsatzes.

Supranaturalismus nach Möglichkeit in psychologische Probleme umzusetzen, wird von unserem Autor im Sinne des Meisters angewandt [1]). Bis auf exegetische Einzelheiten geht diese Abhängigkeit [2]).

In einer wichtigen Doktrin habe ich eine Benutzung Batlajûsis seitens unseres Autors, der aber seine Quelle nicht nennt, erwiesen [3]). Auf eine Stelle, wo ein Satz aus den „bildlichen Kreisen" unter Nennung dieses Werkes angeführt wird, ist bereits von Kaufmann aufmerksam gemacht worden [4]).

In Einzelheiten seiner Exegese ist R. L. b. A. vor allem von Abraham ibn Esra abhängig [5]); ihm folgt er bisweilen gegen Maimuni [6]). Daneben sind auch Einwirkungen David Kimchis bemerkbar [7]), sowie vor allem auch ein deutlich sichtbarer Einfluss Jakob Anatoli's [8]). Eine Spur des Buches Bahir habe ich nur vermuthen können [9]). Levi nennt mit Ausnahme des letztgenannten Buches, die erwähnten Autoren hin und wieder, aber nur für Nebensächliches; dort, wo die Beziehungen am wichtigsten sind, giebt er seine Quelle nicht an; letzteres gilt für alle hier angeführten Stellen.

Eine Einwirkung Levi's auf die Folgezeit habe ich mit Sicherheit nur für einen Autor, Bachja ben Ascher, nachweisen können [10]).

---

[1]) p. 33 dies. Aufs. u. an anderen Orten.

[2]) p. 31. 37. 39. 40. 41, n. 1 dies. Aufs. u. öfter.

[3]) p. 40, n. 1 u. n. 2., u. die Citate das. n. 3 u. p. 39, n. 3 u. weiter unten.

[4]) Vgl. weiter unten. Eine mögliche Einwirkung des Bachja ibn Pakuda s. p. 40, n. 4.

[5]) z. B. p. 35, 36, 38, n. 3 u. 6; 39, n. 2 und öfter.

[6]) z. B. S. 33, 35, u. ö.

[7]) p. 38 n. 4 u. n. 6. u. ö.

[8]) p. 36 n. 4. p. 37 n. 1. u. n. 3 u. öfter weiter unten. Ich füge zur Erhärtung dieser Annahme noch eine Stelle aus der hier noch nicht behandelten Partie des לויח חן an. Levi bemerkt an derselben zu dem Midrasch R. Elieser des Grossen, der auch More II,26 behandelt ist: — — שהגלגלים נעשו משפע השכלים הנקרא אור לבושו של ה"ק"ב וארץ הכוללת ר"ל היסודות נתהוו מחומר בראו האל הנקרא שלג להיות בלי צורה ואל זה כוון הפייט באמרו יה אור מסות בראו. Hiermit vergl. Jakob Anatoli: Malmad p. 53 b: על כל היסודות היתה הכונה באמרם שהארץ נבראת משלג שתחת כסא הכבוד . . . כן החומר הראשון הוא מקבל כל הצורות . . . . גם הפייט שאמר יה אור מסות אור בראו מזה המאמר נראה שלקחו.

[9]) Im Abschnitt über die „Schöpfung" Anf.

[10]) p. 32. n. 2; p. 36 n. 2; p. 41. n. 1. u. öfter weiter unten. — Parallelen bei Gersonides, die aber auf eine Beeinflussung noch nicht schliessen lassen, s. z. B. p. 36, n. 2 u. öfter.

Was die äussere Form seiner Darlegungen anlangt, so sei bemerkt, dass, mit Ausnahme des Kapitels über die Schöpfung, das philosophische Raisonnement vom exegetischen stark zurückgedrängt wird. Jedes Kapitel pflegt mit der Feststellung zu beginnen, dass die, zunächst als bewiesen angenommene, philosophische Annahme sich aus der schriftlichen und mündlichen Lehre ableiten lasse. Zum Schluss hinkt dann eine kurze philosophische Demonstration nach. Mit Rücksicht auf die beigegebenen Texte habe ich in der äusseren Anordnung mich der Reihenfolge des Werkes angeschlossen.

Der Gottesbegriff.

Maimonides sucht, ehe er seinen „Führer" an die Gottesbeweise schreiten lässt, zunächst einen klaren, dialektisch unanfechtbaren Gottesbegriff zu gewinnen. Vor allem muss die Frage beantwortet sein, wie wir uns den Gott, falls er existirt, zu denken haben, dann erst kann seine Realität geprüft werden. Es liegt im Wesen der Scholastik, dass ihr die innere Wahrheit eines Begriffes seine Wirklichkeit zum mindesten sehr wahrscheinlich macht. Die logische Unanfechtbarkeit bildet die sicherste Grundlage für die metaphysische Unangreifbarkeit. Maimonides folgt nur dem Ideengange der mittelalterlichen Philosophie, wenn er zuerst die essentia der Gottesidee klarstellt und hierauf erst die Gründe für ihre existentia entwickelt.

Den Leitfaden für diese grundlegende Untersuchung giebt die Attributenlehre; sie führt uns zu einer in sich widerspruchslosen Vorstellung von der Gottheit. Aber daneben oder richtiger eben dadurch leistet sie noch ein anderes, sie stellt der dogmatischen Philosophie die Grenzen fest, bis zu denen sich die Möglichkeit, Gott zu erkennen, erstreckt. Ist festgestellt, wie weit sich mit dem Wesen der Gottheit Attribute vertragen, so ist damit zugleich auch festgestellt, wie viel wir von Gott aussagen dürfen. Also nicht im Wesen des menschlichen Verstandes, sondern im Wesen der Gottesidee liegt das Kriterium für die Möglichkeit transcendenter Erkenntnisse; die Lehre von den göttlichen Eigenschaften ist die Kritik der reinen Vernunft, ein Gedanke, den die jüdische Religionsphilosophie in der Theophanie Exod. 33,18f. ausgedrückt fand.

Dieser Methode seines Meisters folgt R.L.b.A., aber nur nach der Seite der rein äusserlichen Anordnung. Er bemerkt zwar auch, dass wir zu den meisten Erkenntnissen über Gott auf dem Wege der Negation gelangen; und was er gegen die Zu-

lässigkeit der Wesensattribute einwendet, geht auf die Ausführung des Maimonides zurück, dass die Attribute zur Substanz etwas hinzufügten; sie annehmen heisse daher, in Gott eine Mehrheit setzen (More I, 50f). Deshalb, so erwähnt Levi hierbei, sei es ein schöner Brauch, vor den „13 Eigenschaften" (Ex. 34,6) das שמע-Gebet zu sprechen, um damit die Ueberzeugung zu bekunden, dass die verschiedenen Handlungen Gottes nicht eine Vielheit von Attributen zur Voraussetzung haben, sondern aus einem untheilbaren Wesen hervorgehen. Im übrigen ist aber von der umsichtigen Kritik der Attributenlehre, die wir an Maimonides bewundern, bei ihm wenig zu finden. Ohne das quid juris zu erledigen, beginnt er sofort mit dem quid facti.

Vor allem, so führt er aus, muss die Gottheit unkörperlich und absolut einfach gedacht werden. Das „Sein im Raume" (מקום), die Ortsbewegung (העתק) und der Uebergang von der Potentialität zur Aktualität (תנועה), der ja auch an die Materie gebunden ist, sind Gott abzusprechen. Zur Bekräftigung dessen wird die scheinbar widersprechende, inadäquate Redeweise der Bibel näher erläutert; was hierzu vorgebracht wird, ist aber nichts weiter als eine Inhaltsangabe der einschlägigen Stücke im More (I, 26, 46 u. 47,). So ist es z. B. maimunische Exegese, wenn erklärt wird, dass in der Bibel menschliche Organe und Sinnesthätigkeiten Gott nur dann beigelegt sind, wenn sie im alltäglichen Sprachgebrauch eine menschliche Vollkommenheit ausdrücken. Sehen und Hören seien dementsprechend wohl von ihm ausgesagt, nicht aber Schmecken und Tasten, da diese eine grob materielle Berührung bezeichneten. Desgleichen könnten ihm unter den geistigen Vermögen zwar cogitatio (מחשבה) und voluntas (כוונה), jedoch nicht phantasia (דמיון), imaginatio (רעיון) und opinio (סברה) bildlich zugesprochen werden. (cf. More I,45.) In der Deutung einzelner hierher gehöriger Bibelverse schliesst RLbA sich theils seinem Vorbilde an, wie wenn er etwa für Jer. 31,19 (המו מעי) auf Ps. 40,9 u. 11 hinweist (cf. More I,46), theils tritt er ihm auch entgegen, wie z. B. in der Auffassung von Gen. 6,6. Maimonides hatte die Wendung ויתעצב אל לבו, so wie vor ihm schon Ibn Esra, dahin erläutert, dass Gott „in seinem Herzen" zürnte, d. h. dass er seinen Beschluss niemandem verkündete, woneben er freilich auch die Erklärung offen liess: „der Mensch war widerspenstig gegen seinen (Gottes) Willen." (More I,29). Dem stellt unser Autor drei andere Auslegungen gegenüber, ohne sich aber, wie dies auch sonst seine Gewohnheit ist, für eine bestimmt zu entscheiden. Zunächst weist er auf Hiob 10,8 hin und übersetzt, dieser Stelle analog: „Gott bereute, dass er den Menschen geschaffen

und gebildet habe“ [1]). Dass das letzte Wort des Satzes nun in der Luft schwebt, berücksichtigt er nicht weiter. Sodann fasst er als Subjekt zu ויתעצב „den Menschen“ auf, so dass der Sinn der ist: „Gott hatte es nicht gewollt, dass der Mensch in den irdischen Dingen aufgehe und in seinen intellektuellen Fähigkeiten verletzt und geschädigt werde“ [2]). Auch in der letzten Erklärung betrachtet er „sein Herz“ als das Herz des Menschen, über das Gott betrübt war; II. Sam. 19,3 giebt ihm diese Deutung an die Hand [3]).

Auch in der Beurtheilung der drei Stellen, an denen Onkelos וירא ד׳ mit וחוא ד׳ übersetzt, obwohl es sich um die Wahrnehmung von etwas Bösem handelt, weicht er vom „Führer“ ab, nachdem er sich ihm in der ganzen Theorie über die targumische Umschreibung des göttlichen Sehens (More 1,48) angeschlossen hatte. Zur Erklärung jener Abweichung war von Maimonides angenommen worden, dass hier falsche Lesarten vorlägen. Levi glaubt auf diese Ausflucht verzichten zu können; er meint, dass es sich hier (Gen. 6,5, 6,12 u. 29,31) um Fälle handle, wo Gott, im Grunde genommen, doch etwas Gutes sehe, insofern seine Hülfe ja schliesslich eintrete [4]).

---

[1]) (cf. Gesenius: Lex. עצב I) וינחם ד׳ כי עשה את האדם ויתעצב

[2]) וינחם ד׳ כי עשה את האדם באו׳ כלו׳ לא כוון ה׳ שם בכמציאות האדם שיהיה משתדל ועמל ועושה בענין הארץ כי האדם טרח ונתעצב ונפסד בשכלו Achnlich später Bachja ben Ascher zur Stelle.

[3]) והנה השגחת הבורא S. cod. hebr. Mon. 58, p. 69: על לבו = אל לבו בנו תהיה כפי הידיעה והדבקות כי השלם היודע השם הוא היודע והנזכר לפנינו לכן הפיל הכתוב הידיעה אצל הטובים אמר כי ידעתיו (Gen. 18,19) ידעתיך בשם (Ex. 33,12) וכן ואדעך בשם (Ex. 33,12) ר״ל בפרט ונאמר יודע ד׳ דרך צדיקים (Ps. 1,6) וכן ואם לא אדעה (Gen. 18,21) כי ר״ל ואם לא עשו הרעה הזאת אדעה ואשגיח עליהם אבל הרעים הם בהסתרת פנים ודרך רשעים תאבד .(Ps. 1,6) ולפי שרא תחלה פעולת הבורא והשגחתו וכוונתו בענין הרע והעול והחסם כמו שאמר והבט אל עמל לא תוכל (Hab. 1,13) אך שוא לא ישמע אל (Hiob,35,13) זה מקום לא ידע אל (Hiob, 35,13) תרגם כל ראייה שמצא בו וגלי קדם ד׳ חזן משלושה שלא נודע בהם טעם ואולי כמו שכתב ר״מ היה טעות נפל בנוסחאות (More Neb. I, 48) והם וירא ד׳ כי רבה רעת האדם (Gen. 6,5) וירא אלהים את האדם (Gen. 6,12) וירא ד׳ כי שנואה לאה (Gen. 29,31) ואיפשר לומר כי כל אחד מאלה שלשה מוסב למה שירצו להושיע מהשגחת השם על חסידיו כמו נוח ובניו ומה שאמר ויתעצב אל לבו (Gen. 6,6) פי׳ ר״מ וירד האדם כנגד רצון האל (More I, 29) וכן אונקלוס פי׳ לבו רצונו אלא שהבין הפסוק בענין אחר ויש לפרש ויתעצב מלשון ידיך עצבוני ויעשוני (Hiob 10,8) ויהיה ענין הפסוק וינחם ד׳ כי עשה ויתעצב את האדם בארץ או יהיה לבו שב אל האדם ויהיה ענין הפסוק כן וינחם ד׳ כי עשה את האדם בארץ כלומ׳ לא כוון השם בכמציאות האדם שיהיה משתדל ועמל ועושה בענין הארץ כי האדם טרח ונתעצב ונפסד בשכלו או האל כעם על זדון לבו של אדם כענין נעצב המלך על בנו .(II Sam. 19,3)

[4]) S. hebr. Text a. a. O. מוסב למה שירצו להושיע מהשגחת השם על חסידיו

In der Erläuterung der Bitten Mose's und der Antworten Gottes (Exod. 33, 13 ff.) folgt er dem Maimonides (More I, 54) wieder genau; ebenso in der Erklärung von Exod. 33,21, wo Maimonides, wie so oft, den theocentrischen Standpunkt in den anthropocentrischen verwandelt, d. h. ein Thun oder eine Beziehung, die in der Bibel Gott beigelegt wird, in den Kreis menschlicher Wirksamkeit hineinversetzt und dem Menschen zuspricht[1]). „Es ist ein Ort bei mir" bedeutet auch bei Levi: „es giebt eine Stufe der Erkenntniss, die höchste, die dem Menschen erreichbar ist" (cf. More I, 8). Desgleichen haben die Worte „stelle dich auf den Felsen" den Sinn: „erkenne den wahren Ursprung der Dinge", wie dies Jes. 51,1 deutlich zeige. (cf. More I, 16). Eigene Idee Levi's ist nur die Bemerkung, dass die „Felskluft" hier (v. 22) dasselbe bezeichne, wie die „Brunnenhöhle" dort[2]). Im Kapitel über die „13 Eigenschaften" geht er dagegen fast durchweg von Maimuni ab. Zwar fasst er mit ihm die „Eigenschaften" als die verschiedenen Ausdrücke für das Walten Gottes auf, freilich nicht bloss für das im Menschenleben sichtbare und auf den Menschen bezügliche, wie jener behauptet (s. More I, 54). Jedoch in der Erklärung der einzelnen termini tritt er ihm entgegen, so alsbald bei den beiden Tetragrammata (Exod. 34, 6). Ibn Esra folgend[3]) behauptet er nämlich, dass das erstere Gottes Wesen benenne, das letztere hingegen ein göttliches Attribut bezeichne. Auf Gottes Wesen weist der Name hin, insofern er das absolut nothwendige, ursachlose Sein kennzeichnet; ein Attribut ist er, insofern er Gott als erste Ursache hinstellt[4]). Das erste Gebot

---

[1]) Diese Umkehrung stammt aus Aristoteles, der das Bewegen auf ein ὀρέγεσθαι des Bewegten zurückführt cf.: de an. III, 10; Phys. I, 9 et passim; Metaph. XII, 7.

[2]) S. cod. hebr. Mon. 58 p. 69 ff.: (Ex. 33,21) והוא שאמר ונצבת על הצור ר"ל שתשיג אמתת תוחלתך ושרשך והוא שרצה באמרו ושמתיך בנקרת הצור (Ex. 33,22) מלשון הביטו אל צור חוצבתם ואל מקבת בור נוקרתם (Jes. 51,1) כי תכלית מה שיושג לאדם עם הדבקות הוא אמתת השכל הפועל שהוא דמות כבוד ה' כמו שאור הירח מראה דמות השמש כי ממנו נאצל עליו.

[3]) Ueber diese Streitfrage s. Tossaphot Rosch. ha-Sch. 17 b. s. v. י"ג מדות sowie die dazu gehörende הגהה. Wir erfahren hier, dass die Ansicht, das erste Tetragrammaton sei nicht unter die „Eigenschaften" zu rechnen, auf die dem Nissim b. Jakob zugeschriebene מגלת סתרים zurückgehe. — Ibn Esra's Ansicht s. zu Exod. 3,15.

[4]) אמנם ד' אלהינו הראשון איננו תאר כלל אבל הוא שם העצם כי ענינו מחוייב המציאות והשם שם תאר כלו' שהוא אדון ומהווה וממציא (s. More I, 61 u. I, 63 Ende) המציאות, cf. Ibn Esra zu Ex. 23,21: כי השם הנכבד הוא שם העצם כי הוא לבדו, גם ימצא תאר השם כי הוא הכל ומאתו הכל Ueber Averroes cf. destr. f. 176. —

belehrt uns daher sowohl über die Aseität Gottes, als auch darüber, dass er die causa causarum ist[1]). Levi weist hierfür auf eine Bemerkung des Averroes hin, dass die nothwendige Existenz von dem, welchem sie zugesprochen werde, nicht nur besage, dass er ohne Ursache ist, sondern auch dass er die Ursache für anderes ist, dass sie also negative wie relative Bestimmung in sich einschliesse (מקבץ השלילות וההצטרפות).

Auch grammatisch gliedert unser Autor den Vers Exod. 34, 6 anders als Maimonides. Dieser bezieht in den Worten „Gott zog an seinem Antlitz vorüber" „sein Antlitz" auf Gott. Gott ging an seinem eigenen Antlitz vorbei, d. h. er liess Moses an der Erkenntniss, die durch „Gottes Antlitz" bezeichnet wird, vorüber zu einer anderen Erkenntniss gelangen[2]). Levi glaubt, dass „sein Antlitz" das des Moses sei: Gott ging an des Moses Antlitz, d. h. an seiner Absicht, Gottes Wesen zu erkennen, vorüber und führte ihn zu anderem[3]). Was die syntaktische Anordnung der beiden Tetragrammata anlangt, so hält er es sowohl für möglich, mit Saadia, das erstere als apostrophirendes Subject, wie auch, dem Accent folgend, es als Subject der Apostrophe anzusehen[4]).

Die zweite der Eigenschaften „אל", wird von Gott ausgesagt mit Rücksicht darauf, dass sich seine Vorsehung ununterbrochen auf die separaten Intelligenzen und die Sphären erstreckt, damit sie gesetzmässig wirken[5]). Alle folgenden Attribute beziehen sich auf Gottes Walten in der sublunarischen Welt, und zwar ist er רחום, insofern er uns erschuf[6]), חנון, insofern er uns die Kräfte giebt, die uns er-

---

[1]) Dies will die Frage beantworten, welche in der exegetischen u. religionsphilosophischen Litteratur oft auftaucht, weshalb das erste Gebot uns nicht über die Schöpfung der Welt belehre. Vergl. Cod. hebr. Mon. a. a. O. בשם המיוחד כתב ר"ת שענינו מחוייב המציאות לכן סמך אמונת מציאותו והיותו עלת העלות על פסוק אנכי ה' אלהיך וכתב החכם ב"ע כי זה השם הוא פעם שם עצם ופעם שם התאר וכן רצה בן ר"ש"ד בשם מחוייב המציאות וזה לש' ואם יקרא מתחייב המציאות ענינו שהוא מצוי שאין לו סבה והוא סבה לזולתו אמנם יהיה זה מקבץ השלילות וההצטרפות הואיל וענין אין סבה לו הוא שלילות והיותו סבה לזולתו הוא ההצטרפות.

[2]) More I, 21. „Sein Antlitz" ist = „sein Gesehen werden" „τὸ ὁρᾶν αὐτόν."

[3]) Es scheint, dass ihn hier dasselbe Prinzip leitet wie bei der Erklärung von Gen. 6,6. S. oben p. 32.

[4]) cf. Ibn Esra zur Stelle.

[5]) משגיח בתמידות על השכלים והגלגלים שענייגם מתמיד מחוייב כפי הדין, cf. More III, 17: הגלגלים ומה שבהם . . . . ענין ההשגחה בהם התמידתם על ענין שלא ישתנה

[6]) cf. More I, 54: והמשל בו כי כשהושגה דקות הנהגתו . . . . והמציא כחות בו: . . . . והוא ענין הרחמנות נאמר עליו ית' רחום

halten[1]), ארך אפים insofern er der Materie die Fähigkeit wahrt, immer neue Formen aufzunehmen. Ihrem Wortlaute nach verständlich sind die drei Bestimmungen, welche sich hieran anschliessen, ebenso die Worte נושא עון ופשע וחטאה; nur ist bei diesen zu bemerken, dass sie drei verschiedene Aussagen enthalten; denn עון bezeichnet die vorsätzliche Sünde, פשע das Beharren in der Sünde, und חטאה die Verirrung[2]). In der Auffassung von נקה לא ינקה folgt er dem Maimonides[3]), neben dem er als Quelle Ibn Ganach und ר"ש (Raschi) anführt: Gott rotte nicht ganz aus. Dass diese Erklärung richtig sei, sei daraus ersichtlich, dass Moses, als er nach der Rückkehr der Kundschafter die göttliche Gnade erfleht, Gott dieses Attribut beilegt (Num. 14, 18). Dieselbe Erwägung hat unseren Autor wahrscheinlich auch veranlasst, in der letzten Eigenschaft, entgegen dem „Führer" (I, 54 sub finem), ebenfalls die Barmherzigkeit Gottes zu suchen[4]). Er findet sie darin zunächst in Anbetracht, dass die Strafe nur bis zum vierten Geschlecht hindringt. Sodann aber, und dies ist das wichtigere, ist zu bedenken, dass wenn Gott die ganze Schuld am Frevler heimsuchen wollte, er ihn völlig ausrotten müsste, derart, dass nichts von ihm übrig bliebe, weder für diese noch für jene Welt. Deshalb ist es ein Zeichen göttlicher Gnade, wenn die Strafe auf ihn und die vier folgenden Geschlechter vertheilt wird. Die Nachkommen haben so, wenn sie sündigen, — und nur in diesem Falle werden sie ja für die Schuld der Väter herangezogen[5]) — neben ihrem Vergehen auch zu einem Theil das der Vorfahren zu büssen. Es scheint, dass unser Autor in der letzten Eigenschaft die nothwendige Ergänzung der vorletzten erblickt[6]).

Die Namen Gottes.

An das Kapitel über die dreizehn Eigenschaften schliesst sich die Darlegung der göttlichen Namen. Auch sie bezeichnen das göttliche Wirken und ergänzen deshalb den vorhergehenden

---

[1]) cf. ibid.: והוא ית' ימציא וינהיג מי שאין לו חק . . . . לזה נקרא חנון

[2]) aus Joma 36b entlehnt.

[3]) cf. Bacher: Bibelex. Maimunis p. 66, n. 3.

[4]) Levi folgt hierin dem Ibn Esra z. St.

[5]) S. Sanh. 26 u. Onkelos zu Ex. 20, 5, cf. Sifre zu Deut. 32,30.

[6]) Vgl. Cod. hebr. Mon. a. a. O. וכן נראה לי במדת פוקד עון אבות על שלשים ועל רבעים (Ex. 20,5 ff.) שהוא מדת רחמים אחר שנזכרה שם עם שאר מדות רחמים ועניינו על שני פנים אחד שאינו פוקד העון על הזרע רק עד דור רביעי מה שאין כן במדה טובה שהיא לאלפים והשני והוא הנכון שאינו פוקד כל העון ומענישו על החוטא לבד שאם יעשה כן ימחה ויכרת לומרי לא יהיה לא שארית לא בעולם הזה ולא בעולם הבא אך פוקד העון ומחלק העונש עליו ועל הדורות הבאים ועד דור רביעי לבד כדי שיוכל לעמוד כל האחד בפני העונש ולסבלו.

Abschnitt; die Erklärung des Tetragramms konnte daher denn auch in demselben bereits ihren Platz finden. Von einem Wesen, dem Engel Metatron, heisst es[1]), dass sein Name wie der seines Herren sei; dieser Engel ist der Erdgeist[2]) (שכל הפועל), der vermittelst dessen, was von Gott auf ihn herabströmt, den irdischen Dingen ihre Form giebt[3]). Die Geschichte der Gottesnamen ist die Geschichte der Entwicklung des religiösen Denkens, wie aus Ex. 6, 3 ersichtlich ist. Vor Abraham gab es nur Polytheisten; man hielt Gott für einen Sphärengeist רוח הגלגל[4]). Abraham war Henotheist, er nahm nur einen graduellen Unterschied zwischen Gott und den verschiedenen Bewegern an[5]), auch jedem der letzteren attribuirte er nothwendige Existenz kraft eigenen Wesens (מחויב המציאות בבחינות עצמו). Dass er jedenfalls die absolute Notwendigkeit im göttlichen Sein erkannte, erhellt aus der Parallele zwischen Gen. 15, 7 und Ex. 20, 2. Ihm war so Gott ein אל שדי[6]). Moses war der erste reine Monotheist; denn er begriff zuerst, dass das Sein Gottes völlig einzigartig, dass es erste Ursache und Prinzip aller Wesen sei, ganz wie es dann Aristoteles in der Metaphysik näher bestimmt hat. — Es lässt sich nicht leugnen, dass diese Ansicht für die damalige Zeit recht originell ist. — Der zweite der Gottesnamen אהיה אשר אהיה (Ex. 3, 14) kann verschieden erklärt werden, entweder, dass Gott seinem ganzen Inhalt nach ewig unveränderlich bleibe, demnach vor der Erschaffung der Welt derselbe sei wie nach der Erschaffung, oder auch dahin, dass Gott vor der Schöpfung existirte und auch nach ihr nicht aufgehört hat[7]). Für möglich hält es Levi auch,

---

[1]) S. Sanh. 38b.

[2]) Für diese Identifizirung des Metatron mit dem Erdgeist cf. Gersonides zu Prooem. 1,8 לזאת הסבה קראוהו ז"ל . . . . והאם הוא השכל הפועל מטטרון שהוא אם בלשון רומי. Angedeutet ist sie schon More II, 6, wo der שכל הפועל der שרו של עולם (s. Jeb. 16 b u. Chull. 60) genannt wird. Aehnlich wie Gersonides a. a. O. leitet unser Autor Metatron von מטרונא ab; dieselbe Etymologie habe ich bei Bachja b. Ascher zu Ex. 24,1 gefunden: ועל דרך הקבלה עלה אל ד' והו' מטטרון . . . . והוא אדון ושניה אדון מלשון חכמים שקורין אל הגברת בעלת ממשלה מטרונה (ed. Pesaro 1514).

[3]) s. Mischne Tora: Jes. Tora 4,6 und More II,6.

[4]) cf. Jak. Anatoli: Malm. ha-T., ed. Lyck, 1866, p. 53b.

[5]) . . מציאות התחלות נפרדות כמספר המתנועעים ושהאחד יותר גדול ונכבד ותקוף מכולם

[6]) s. More I, 63 sub finem. Nach Levi erkannte so Abraham nur das, was im Tetragramm שם עצם, aber nicht was שם תאר ist. Wahrscheinlich dachte er dabei an Ibn Esra Ex. 6,2: ואין ספק כי האבות ידעו זה השם שהוא שם העצם רק זה השם הוא התאר לא ידעו. Vergl. auch Kusari, ed. Cassel, p. 91 n.

[7]) Dieselbe Erklärung bei Abraham ibn Daud: ha-Emuna ha-rama II,3; die Quelle dürfte im Midrasch z. St. zu finden sein.

dass dieser Name darauf hindeute, dass in Gott die Erkenntnisstähigkeit mit der Erkenntnissthätigkeit und folglich auch mit der Erkenntnisswirklichkeit identisch sei [משכל=משכיל=שכל], eine Interpretation, die Jakob Anatoli entlehnt ist[1]). Daneben führt er auch noch die Erklärung „Mancher" an, dass dieser Name eine Wesensbezeichnung, dass Gott nothwendig existire, und eine attributive Bezeichnung, dass er Schöpfer sei, enthalte, als wenn das erste Verbum ein Kal, das zweite ein Piel (בנין דגוש) wäre[2]).

Der Name אני והו, der im Talmud vorkommt [Sukka 45 a (4,4)], will uns ebenfalls anzeigen, dass in Gott Denken, Denkendes und Gedachtes zugleich sei. Das Erkennende sagt gleichsam vom Erkannten, bzw. dieses von jenem: ich und dasselbe sind eines[3]). Dies kann auch noch in einem anderen Sinne gesprochen werden. Da nämlich die Vollkommenheit des Menschen darin besteht, dass er reine Formen in sich aufnimmt, so könnten die Worte אני והו הושיעה נא (Sukka a. a. O.) auch bedeuten: ich und die reine Form sind eins, deshalb bin ich deiner Hülfe würdig[4]).

Die Bezeichnung Gottes als יה belehrt uns über seine Allmacht[5]); dieses Wort wird denn auch in Ps. 89,9 durch die Beifügung חסין in diesem Sinne näher erläutert[6]). — Der Name אלהים charakterisirt, wie in der üblichen Weise ausgeführt wird, Gott als Richter[7]), was z. B. Jes. 30,18 zeigt. Er wird allgemein für jeden gebraucht, welcher richtet und vorsorgt; deshalb wird er auch den Engeln beigelegt, weil sie über die sublunarische Welt walten. Wenn Gott Deut. 10,17 אלהי האלהים genannt

---

[1]) S. Malmad p. 47a: והחכם שהתחברתי עמו אמר בו שזה נאמר מפני שהוא השכל המשכיל והמושכל רוצה בו שהוא נראה בעצמו תמיד כאלו הוא נמשל למראה שהיא מראה לעצמה. Levi bringt auch dieses Gleichniss und erläutert es näher, dass Durchsichtiges, wie Glas und Luft, die Dinge nicht in sich zeige, wohl aber der Spiegel הדבר הספורי מביא הנראים ומראה אותם לא בעצמו כעניו באויר והזכוכית אבל המראה מראה הדברים בעצמה), deshalb könne er einen Vergleich für das Wesen von Gottes Denken abgeben; freilich sei das alles nur Phantasiegemälde (דמיון וקרוב). Um Denken, Denkendes u. Gedachtes in Gott anzudeuten, so fügt Levi hinzu, schreibt man für den שם ein ה׳.

[2]) אני מחויב המציאות אשר אני מהוה המציאות ist gleich: אהיה אשר אהיה. Es ist die Deutung, die Levi dem Tetragramm giebt.

[3]) s. Anatoli ibid.: ואפשר שלפי זה ענין תקנו לומר אני והו הושיעה נא

[4]) אני והו דבר אחד על כן ראוי לך שתושיעם (שתושיענו) cf. More III, 18.

[5]) שהוא עוצם היכולת

[6]) cf. More I, 63 sub fin. vgl. den Text p. 34, n. 1.

[7]) S. Gen. rabba s. 33.

wird, so tritt er uns demgemäss als Gott der Engel (אלוהי המלאכים) entgegen, ganz wie in dem Ausdruck אדני האדנים als Herr der Sphären (אדון הגלגלים)[1]. Im Buche Kohelet[2]) und in der Schöpfungsgeschichte wird daher auch nur der Name אלהים gebraucht, weil dort von einem göttlichen Wirken die Rede ist, das durch Mittelwesen geschieht. Aus Daniel 2,11 erhellt, das die Engel immateriell sind[3]); weil sie Gott nahe sind[4]), wird dieser der „über den Cherubim Thronende" genannt (I. Sam. 4,4 u. öfter)[5]).

Der Gottesname שדי ist von demselben Stamme herzuleiten wie das Substantivum שוד, er bezeichnet Gott als den Lenker der Gestirne (המנצח המערכה)[6]). Weil diese Seite des göttlichen Waltens das Heil Israels zum Ziele hat[7]), wird er der נצח ישראל genannt. Nicht unmöglich ist es auch, dass das Wort שדי mit שדים „Brüste" zusammenhängt. Es würde dann andeuten, dass von Gott aller

---

[1]) nach More II, 6, der sich an Kus. IV, 1 anschliesst.

[2]) Vergl. hierzu den Schluss der Ausführung Ibn Esras zu Ex. 3,15; zum Verständniss dieser Stelle Ibn Esras ist heranzuziehen der Anfang seiner Erklärung von Ex. 23,20.

[3]) Dieser Vers wird schon von Ibn Esra zu Exod. 3,4 als auf die Engel sich beziehend gedeutet.

[4]) Levi scheint die beiden ähnlichen Worte קרוב und כרוב wohl im Anschluss an David Kimchi's Comm. zu I. Sam. 4,4, mit einander in Beziehung zu bringen; cf. More II, 4 המלאכים המתקרבים, wenn anders diese Stelle im Gegensatz zu Ephodi aufgefasst werden darf.

[5]) Vgl. Cod. hebr. Mon. a. a. O. על כן לא נזכר בקהלת וכן במעשה בראשית שם כי אם אלהים כי שם מדבר על המעשים הנעשים באמצעות המלאכים ואמרו על המלאכים אלהין די מדרהון עם בשרא לא איתוהי (Dan. 2,11) כי אינם גופים ולא בגופים ולנצוח המלאכים וקרבתם אל השם נקרא האל יושב הכרובים (I Sam. 4,4; II, 6,2 u. öfter).

[6]) Diese Erklärung ist jedenfalls aus Ibn Esra entlehnt; s. diesen Autor zu Ex. 6,2, wo er im Namen des Samuel ha-Nagid bemerkt, שדי sei gleich מנצח: תקיף, und ibid.: אני אל שדי שפירושו מנצח המערכות העליונות oder nach der Anführung bei Nachmanides, der die Auffassung billigt, z. St.: מנצח ומשדד מערכות שמים. Ebenso auch David Kimchi; s. liber radicum s. v. ומן השרש הזה אני אל שדי שענינו תקיף ומנצח כענין שודד. „שדד": Der Ausdruck נצח dürfte der terminus technicus für die Art, wie Gott bewegt, sein. Diesen Sinn hat auch More I,59: וכל הפילוסופים אומרים נצחנו בנעימותו, ein Ausdruck, der übrigens auch von unserem Autor erklärt wird in einer Kerem chemed VIII, 200 angeführten Stelle. „נצחנו בנעימותו" ist die Uebersetzung von Arist.: Metaph. XII, 7, 1072 b 3 κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον cf. ibid. 1072 a 26. cf. More I,72 s. fin.: ישתבח מי שנצחנו שלמותו: S. auch More II,4: שיהיה לגלגל תשוקה למה שציירהו והוא הדבר האהוב והוא האל יתעלה שמו

[7]) Ueber die durch שדי angezeigte Beherschung der Gestirne um Israels willen s. Nachmanides zu Ex. 6,2: ולכן אמר עתה לאברהם אבינו כי הוא התקיף המנצח ליגבר על מזלו ויוליד ויהיה ברית בינו ובין זרעו לעולם שיהיה חלק ד' עמו וברצונו ינהיגם לא יהיו תחת ממשלת כוכב ומזל, sowie Ibn Esra zu Ex. 23,26: ואם תכרות ברית עמו שתעבדני אני ארבה אותך במאד מאד כי אנצח התולדת

Wesen Existenz und Erhaltung herabströme. Es scheint, dass unser Autor hierneben auch noch die traditionelle Erklärung des Wortes als „der, welcher genügend ist" für berücksichtigenswerth hält. Er bemerkt nämlich, „שדי" sei sowohl Eigenname wie auch Eigenschaftsname. Ersteres, insofern durch unser Nomen die Autarkie, die Gott allein als erster Ursache zukomme, ausgedrückt werde[1]). Letzteres, indem es Gott als hinreichenden Grund der Welt bezeichne, und uns darüber belehre, dass alles nur durch ihn und in ihm[2]) existire und dass er der ewige Ort für alles sei[3]). Diese Ausführung stellt eine Combination der Erklärung des Maimonides und der des Ibn Esra[4]) dar, sie beruht, wenn der Autor dies auch nicht anmerkt, ganz sichtlich auf der erwähnten herkömmlichen Auslegung. Ganz unklar bleibt es nun freilich, wie sich das Tetragramm von שדי unterscheidet; vielleicht hat Levi, Ibn Esra noch überbietend[5]), beide Namen für völlig identisch angenommen.

Als letzter Gottesname wird יי צבאות behandelt[6]). Nach dem einfachen Wortsinn ist צבאות ein objektiver Genitiv (שם קניין) und deshalb stets mit dem eigentlichen Gottesnamen verbunden, um die Herrschaft über die Heere des Himmels anzuzeigen. Nach talmudischer Ansicht weist „Zebaoth" darauf hin, dass

---

[1]) Dies ist die Ansicht des Maimonides, s. More I, 63, sub. fin.

[2]) Diese Wendung schliesst sich an die bekannte Formel Abr. ibn Esras an, der wir bei Levi noch an anderen Stellen begegnen, s. Ibn Esra zu Gen. 1,26 u. zu Ex. 23, 21 cf. zu Deut. 32,18.

[3]) Vgl. Cod. hebr. Mon. a. a. O. שדי הוא מלשון כשוד משדי יבוא (Jes. 13,6; Joel 1,15) ונקרא כן על המנצח המערכה ונראה שעל כן נקרא נצח ישראל כי בשביל ישראל בלבד ינצח המול ואולי שדי נבאר ונגוד מלשון שדים וענינו (I Sam. 15,29) שהוא משפיע מציאות כל נמצא וממשיך אליו הקיום ונראה שהוא מורכב משם עצם ושם תאר כי יש בספק לעצמו כי הוא עלת העלות ולא יצטרך לדבר מעמדו לעצמו כי הוא כסא לעצמו והוא לבדו המסתפק במציאותו בעינינו לפני העולם ומזה הצד הוא שם עצם. Und ferner das.: ואולם הצד שנקראהו בו שם תאר כי יש בו די לכל נמצא והוא שאמר לעולם די (שאמרתי לעולם די: (Chag. 12a כי הוא נותן לכל אחד צורתו המגבילתו ובו מעמיד הכל והכל בו והוא מקומו של עולם והוא מקום לכל מקום וקודם לו כמו שאמר ז"ל שהוא מקומו של עולם (Gen. rabba) ובן פירושם ז"ל אלא שהבינו בו היותו שם תאר לבד שאמרו אני אל שדי אני הוא שיש באלהי די לכל בריה (s. 68; Midr. Tehil. 40. (cf. Jalk. zu Gen. 17,1).

[4]) s. Ibn Esra zu Exod. 6,2 אל שדי הוא השם הנכבד ואין ביניהם הפרש רק ששם שדי הוא תאר והשם הנכבד פעם שם עצם ופעם שם תאר.

[5]) S. vorige Anmerkung u. Ibn Esra zu Gen. 17, 1. Auch bei Ibn Esra ist in dieser Beziehung eine gewisse Unklarheit, namentlich was die Erklärung von Exod. 6,3 — vergl. mit unserer Stelle die oben S. 36 Anm. 6 angeführte — anlangt, wenn anders unsere Texte correkt sind.

[6]) Zu dem folgenden vergl. die Ausführung Ibn Esra's über diesen Namen, zu Ex. 3,15.

„er in Mitten seiner Heerschaaren ein Zeichen ist.“ Dies will sagen, dass jedes Wesen eine einheitliche Substanz nur dadurch wird, dass etwas von der göttlichen Einheit, die sich über alles erstreckt, auf dasselbe herabströmt. Mit anderen Worten: alle Form emaniert aus Gott. Die Thatsache der Individuation ist so ein Beweis für die Existenz eines ersten Bewegers[1]). Wir haben in diesem Batlajusischen Beweise eine kleine Variation des durch Abraham Ibn Daud in die jüdische Religionsphilosophie eingeführten aristotelischen Gottesbeweises, der vom Begriff der Bewegung ausgeht. Für die Bewegung ist ihr Resultat, die einheitgebende Form eingesetzt. In diesem Betracht wird Gott nach unserem Autor צור genannt, weil er reine Form und formgebendes Prinzip ist[2]), wie auch חי העולם „der Ewiglebende und der Welt Leben gebende[3]).“

Gott ist demnach, wie Levi noch einmal hervorhebt, nur in seinem Wirken erkennbar; sein Wesen hingegen bleibt uns verschlossen. Er ist so das Offenbarste und das Verborgenste, das Nächste und das Fernste[4]). Dem will auch die Fassung

---

[1]) Dieser Beweis ist ohne Zweifel aus Batlajusi entlehnt, s. ס' העגולות הרעיוניות, ed. Kaufmann, p. 34b, Z. 13 ff: כאשר יתבונן המשכיל ימצא כל דבר מן הנמצאים שאמנם נהיה מצוי באשר נהיתה לו שום עצמות שימצא בה ונקר בה מזולתו והוא כח האחדות ואותה האחדות שנתיחד הוא בה אמנם היגיעה אליו מהבורא יתב' באמצעות מה שיש בינו ובינו מן הנמצאים ואותה האחדות היא הוייתו וצורתו אשר בה תיקונו וניכר בה מזולתו וכאשר תפרד ממנו אותה האחדות הרי נעדר והויית האחדות מאת הבורא יתב' בכל הדברים והאחדות ההיא אשר יתפשט בו וימצא אמנם התפשט אליו מן הבורא. Zu dem Ausdruck in unserem hebr. Text: ואותותיו גלויים בהם cf. More II, 12: . . מעשי השכל הנפרד מבוארים גלויים במציאות . . cf. Parallele ibid. p. 35, Z. 19 ff:

[2]) צור wird mit צורה in Zusammenhang gebracht, s. auch S. 33, n. 2 und vgl. Ibn Esra zu Deut. 32,4: ויש אומרים מלשון צורה וכן וצורם לבלות שאול ועקרם שאין לו עצם מקבל רק הוא צור קדמון, vergl. hiermit den hebr. Text. Dass Gott die Form der Welt ist, s. Batlajusi a. a. O. p. 38., Z. 12.

[3]) Aehnlich Kusari IV, 3 u. More I,72 sub finem. — Vgl. Cod. hebr. Mon. a. a. O. לפי אמרו שהוא נקרא צבאות (I Sam. 1,3 u. öfter) אמנם רבותי' ז"ל כי ידוע כי כל נמצא שהוא אות בתוך צבא שלו (Chag. 16a: אות הוא ברבבות שלו) ר"ל התעצם והיה אחד בסה ששפע עליו האחדות הבורא המתפשטת בכל הנמצאים וכולם ימצאו החוק שקבע בהם הבורא והוא נמצא בכל דבר דבקות נבדל נמצא שהאחדות והטבע הנמצא בנבראים אות וראיה על ממציאם ואותותיו גלויים בהם (Der Nachsatz beginnt mit: נמצא שהאחדות וכו' והם ענין ויקרא צור (Deut. 32,15 u. öfter) להיותו צורת הכל ואין בו דבר מקבל על כן נקרא חי העולם (Dan. 12,7.) ולהיות האחד האמתי נודע מצד מעשיו ונמצאו בכל נעלם מצד עצמו ונסכלה ממנו מהותו ואמתתו יסדו במטבע הברכות ב"א"י א"מ"ה א"ק"ב"ו כי הוא יתעלה הנגלה והנסתר הקרוב והרחוק.

[4]) S. More I, 72: כי המופת יעמוד על הבדלו יתעלה מן העולם והנקתו ממנו והטופח יעמוד על מציאות מעשי הנהגתו והשגחתו בכל חלק מחלקיו ואפי' הדק הפחות. Levi hat seine Ausführung wohl aber eher aus Bachja ibn Pakuda, s. Chob., ש'היחוד cp. X: כי הוא קרוב מכל קרוב מצד פעולותיו ורחוק מכל רחוק מצד דמות עצם כבודו Die Idee findet sich schon in Hagg., s. Midr. zu Ps. 4. Deut. r. II,2.

der Segenssprüche Ausdru
mit dem Tetragrammat
Menschen heiligt, a
dann noch kurz a
Namen hingewies
Anhänger des
die sich dam
hatte, nic

uda Leone.

häufig vorkommend, ist das von
ortrait des Leone, welches der von
ateinischen Uebersetzung von Leone's
el Salomonis (De templo Hierosolymitano.
s Titelkupfer vorgebunden ist. Es zeigt in
g das Brustbild Leone's. Fast en Face, ist
gewendeten Haupt von einem Käppchen bedeckt,
Haar wellig hervorquillt, und von kurzem Schnurr- und Kinnbart geziert. Bekleidet mit verschnürtem Rock, mit umgelegtem Halskragen, hängt ihm der Mantel lose über die

---

[1]) S. hebr. Text p. 40, n 3 sub finem. Eine Benutzung dieses Gedankens fand ich, wenn anders nicht aus gemeinsamer Quelle geschöpft ist, in Bachja ben Ascher's כד הקמח S. daselbst s. v. ברכה (ed. Lemberg I, 31a): ומה שתקנו חכמים לשון הברכה נגלה ונסתר קרוב ורחוק . . . . וכדי לשמוע העקר הזה תקנו לנו נוסח הברכה בלשון נגלה ונסתר ב'א'י מורה על נגלה וא'ק'ב'וצ' מורה על נסתר ebenso ibid. s. v. השגחה I, 67a, wo zu Cant. 2,9 bemerkt wird: והענין הזה להורות שהשם יתב' הנמשל לדוד הוא נמצא וקרוב בלב והוא רחוק להשיגו . . . . ועל הכוונה הזאת תמצא נוסח הברכות שיש בהן לשון נסתר ולשון נמצא.

[2]) Vgl. Cod. hebr. Mon. a. a. O. ולא רצתה נפשי להאריך עוד בעניני השמות הנכבדים והחזקים כי הם סודות עמוקים והדברים עתיקים.

Schultern. Das ganze Oval ist umgeben von der Umschrift: Effigies viri doctissimi et clarissimi Jacobi Yehudae Leonis Hebraei autoris Structurae templi Salomonici facti anno 1641. Unten eine aufgewickelte Rolle mit der Darstellung der Stiftshütte und des Tempels Salomonis. Darunter liest man: Conr. Buno fec.

Viel seltener als dieser Kupferstich ist das Portrait Leone's, das von Salom Italia gestochen ist, einem jüdischen Künstler, von dem wir leider so gut wie nichts wissen. Nagler, der Italia in seinem Künstlerlexicon nennt, weiss von dessen Lebensumständen nichts zu sagen und kennt nur eine Arbeit von ihm, eben das hier besprochene Portrait, während noch ein zweites von ihm gestochenes Portrait, das des Manasse Ben-Israel, vorliegt, dessen Schönheit der jüngst von der in London noch vorhandenen Platte hergestellte Neudruck kaum ahnen lässt. Kann man auch aus der Anfertigung dieser beiden Portraits vermuthen, dass Salom Italia wenigstens zeitweilig in London oder Amsterdam gelebt haben mag, so scheint es, worauf mich noch der sel. Prof. David Kaufmann freundlichst aufmerksam machte ziemlich sicher, dass Salom der Mantuaner Buchdruckerfamilie d'Italia angehörte. Er könnte demnach vielleicht ein Sohn des Elieser d'Italia gewesen sein, der 1612 eine neue Druckerei in Mantua errichtete. (Steinschneider u. Cassel, Jüd. Typogr. S. 47 u. C.B. 8067). Das von Italia gestochene Portrait Leone's ist, sowohl im Bilde selbst, wie auch in der Umschrift, bis auf ganz geringe Abweichungen durchaus identisch mit dem von Buno gestochenen, nur liest man bei dem ersteren unten: Salom Italia — Sculpsit. Es haben also offenbar beide Künstler nach dem gleichen Original gearbeitet, und scheint dieses, wie aus der ganz gleichen Anordnung der Umschrift zu vermuthen ist, eine Handzeichnung gewesen zu sein, da ein Oelbild schwerlich eine rings um die ganze Darstellung gehende Inschrift gezeigt haben würde. Der Zeichner ist auf keinem der beiden Stiche genannt. Das von Italia gestochene Portrait Leone's findet sich der ersten Angabe seines Tratado de los Cherubim (Amsterdam 5414) vorgebunden, und hat eine Bildgrösse von 177×133 mm., während der Buno'sche Stich eine solche von 177×126 mm., aufweist.

Ganz unbeachtet ist aber anscheinend ein drittes, kleineres, (75×77 mm.) vermuthlich von J. von Meurs gestochenes Portrait Leone's bisher geblieben. In viereckiger, oben und an den Seiten durch Lorbeerstäbe gebildeten Umrahmung steht,

fast bis zum Knie sichtbar, unter zwei gekreuzten Palmenwedeln Leone fast ganz en Face, nach vorn blickend, barhäuptig da, im geschlossenen Rock mit umgeschlagenem Kragen und ebensolchen Aermelaufschlägen, den Mantel lose umgehängt. In der Rechten hält er den Zollstab und die Messschnur, in der Linken ein Wappen, dessen ungetheilter, rother Schild ein aus 6 Buchstaben gebildetes Monogramm zeigt, das offenbar Jacob Leone gelesen werden soll. Als Helmzier zeigt das Wappen einen gekrönten, springenden Löwen, der mit der einen Pranke ein aufgeschlagenes Buch, mit der anderen einen siebenspitzigen Stern hält. Das Portrait findet sich aufgeklebt auf ein grosses Tableau (529×532 mm.), das in der Mitte die um das fünffache vergrösserte Darstellung des Zeltlagers der Israeliten, aus dem Retrato del Tabernaculo zeigt. Darunter in Barockumrahmung der Zug durch die Wüste, die Wolke vorausziehend, im Hintergrund der Sinai. Daneben, zu beiden Seiten in ebensolchen Umrahmungen, in holländischer Sprache die Erklärung der numerirten Darstellungen und (links) der Hinweis auf das von Leone gefertigte Tempelmodell und seine, die Darstellungen erklärenden Schriften, die „by de Portugiesche Kerck inde korte Houtstraet“ zu finden sind. In der linken Umrahmung dagegen liest man unten: „t'Amsterdam by Jacob Juda Leon Hebreer“. Oben und an den Seiten in nur von weiteren solchen Umrahmungen unterbrochener, fortlaufender, von Wolken eingefasster Darstellung, das Einsammeln der Wachteln und des Manna. Die 2 Rahmen zur Seite zeigen, der rechts die Stiftshütte, der links den Tempel Salomonis; beides Verkleinerungen der Tafeln aus dem obengenannten Tractat und dem Ritrato del Templo. In den oben befindlichen 3 Umrahmungen befinden sich rechts die verkleinerten Darstellungen der Priestergewänder, und links die der Tempelgeräthe, nach den Tafeln in den erwähnten Schriften. Die mittlere Umrahmung aber ist leer gelassen zur Aufnahme des gedachten Portraits. Unten befindet sich der Masstab für die ganze Darstellung, und liest man: J. v. Meurs sculp.

Preisausschreiben

vonseiten des Grossherzoglichen Oberraths der Israeliten.

Verständniss und Würdigung der hebräischen Gebete können wesentlich gefördert werden durch Beigabe einer deutschen Uebertragung, die den reichen Gedankeninhalt des Originals in moderner Gestalt zum Ausdruck bringt und bei möglichster Anlehnung an den Text durchaus dem Geist der deutschen Sprache gemäss, also von allen hebräischen Wendungen frei ist. Um möglichst viele geeignete Kräfte zu derartiger Bearbeitung hebräischer Gebete anzuregen, stellen wir folgende Preisaufgabe:

> Die Liturgie für Freitagabend (von Ps. 95 bis Olenu mit Einschluss von Kiddusch und Kaddisch) soll in schönem und volksthümlichem Deutsch wiedergegeben werden. Gedichtform ist bei Lecho dodi erwünscht, bei den Psalmen zulässig.

Der besten den Anforderungen entsprechenden Arbeit werden wir einen Preis von 200 Mark, der zweitbesten einen solchen von 100 Mark zuerkennen. Ausserdem bestimmen wir einen Gesammtbetrag von 200 Mark zur Prämiirung von besonders gelungenen Uebertragungen einzelner Stücke der genannten Liturgie, sei es, dass dieselben für sich allein eingesandt werden, oder in den nicht mit den Hauptpreisen bedachten grösseren Arbeiten sich finden.

Die prämiirten Arbeiten werden Eigenthum der diesseitigen Behörde, welche dieselben nach Ermessen veröffentlichen oder in sonstiger Weise verwerthen wird. Auch die nicht prämiirten Manuskripte werden nicht zurückgesandt. Sämmtlichen Verfassern bleibt unbenommen, Abschriften zurückzubehalten und dieselben in beliebiger Weise zu verwenden.

Wir ersuchen, die Arbeiten — jeweils nur auf die erste und dritte Seite der mit breitem Rand zu versehenden Bogen geschrieben — unter der Adresse: „An den Grossherzoglichen Oberrath der Israeliten in Karlsruhe“ uns bis 1. Oktober d. J. zugehen zu lassen. Dieselben sind an der Spitze mit einem Motto zu versehen, und in besonders verschlossenem Umschlag ist eine Karte beizufügen, die mit dem Motto den Namen des Einsenders angiebt.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.
Für die Redaction verantwortlich: Dr. M. Brann, Breslau.

Eine Worterklärung.

Von

Dr. Zuckermandel.

Im Jerusch. B. m. 4,1 heisst es: המחליף אברוקלין באמברוקלין קנה. Kohut hält die LA אברוקלין (s. v.) für richtig, erklärt dieses Wort durch das gr. βουριχάλια = „Pferdedecke“ und bemerkt, der Verfasser des Aruch habe אנבקראות gelesen, worauf er verweist. Dort aber wird das Wort mit dem gr. ἀναφάκελος = „Bündel“ zusammengestellt. Unser Citat lautet dort im Aruch המחליף אמבורקלין באמבורקלין[1]). K. schreibt dann: einen wundersamen Irrthum (הפליא לשגות) hat der Verfasser des שטה מקובצת zu B. M. 47 begangen, der das Citat falsch geschrieben, nämlich המחליף אמכורי קלון באמכורי קלון, beidemal zwei Worte st. eines Wortes.

Aber die Einsicht in Schitta mekubbezeth, welche Stelle übrigens von R. Moses Margoliut zur Jer. Stelle im מ"פ sich findet, hat mich auf die, wie mir scheint, passende und zutreffende Erklärung gebracht.

Wenn nämlich die Erklärung des Aruch, „Bündel“, zu dem Sinne der Jerusch. Stelle noch passt, so stimmt die Erklärung K's durchaus nicht zu der dortigen Verhandlung. Es handelt

---

[1]) Levy erklärt beide Wörter in gleicher Weise und folgt hierin M. Sachs, aber K. sagt mit Recht, dass אנבקראות של כלים zu dieser Erklärung nicht passt, wohl aber zu der Bedeutung „Bündel“ „Pack.“ Ebenso wird v. Levy u. Kohut die Erklärung von Rappoport zurückgewiesen.

sich nämlich um die Frage, ob Tausch bei Quantitäten (צבורין) oder Stücken desselben genus angenommen wird oder nicht. Vgl. J. Kidduschin 1,6, wo als Erklärung der Fall angeführt ist, dass Erben bei der Theilung der Erbschaft gleiche Stücke eines genus erhalten (גדיים כנגד גדיים)[1].

Diese Frage wird von R. Jochanan bejaht, von R. Eleasar verneint[2] (s. R. David Fraenkel im Commentar ש"ק zu

---

[1]) Die Römer charakterisiren gleichfalls die Theilung als emtio resp permutatio, vgl. Eck in d. Krit. Vierteljahrsch. B. 19, S. 223ff., desselben doppelseitige Klagen S. 95, Anm. 330; Göppert, Beiträge zur Lehre v. Miteigenthum S. 52. Dieser triftige Einwand widerlegt m. E. die Theorie Windscheids u. Steinlechners. Ich bemerke dies, weil, wie an einem anderen Orte ausführlich gezeigt werden soll, die Darstellung Leopold Auerbach's in seinem Werke „das jüdische Obligationenrecht" über Miteigenthum S. 529ff., wie nach römischem Recht unrichtig wiedergegeben, so nach jüdischem ganz verfehlt ist. Er schreibt: „Im römischen Recht zeigt sich, wie schon gesagt, die erstere Auffassung beim Miteigenthum", so dass der Leser meint, es sei das die einzige Auffassung aller Juristen, während sie Windscheid u. nach ihm Steinlechner u. A. angehört, von denen ersterer in einer späteren Auflage die ursprüngliche Auffassung abändert, und selbst (Pandecten § 142) schreibt: „Wächter lehrt, bei der intellectuellen Theilung sei allerdings die Sache nicht getheilt, aber sie werde als getheilt gedacht (Pand.): jeder, auch der geringste physische Punkt der Sache". So auch Scheurl. Sachtheilung nimmt auch Göppert an. (Ende von Note 10), und in 10a heisst es: „Diese Auffassung (dass sich nämlich der Antheil aufs Recht beziehe), die übrigens auch mit der im Vorstehenden bezeichneten verbunden wird (nämlich der Sachtheilung), ist immer noch die herrschende, und er führt als deren Vertreter an: Kierulff, Böcking, Arndts, Wächter, Unger, Eck, Zrodlowski, G. Rümelin, Randa, Scheurl — Göppert ist nicht nochmals genannt — Regelsberger. Alle diese Autoritäten sind weit entfernt, die Einzelpersonen als eine Gesammtheit, als ein Ganzes anzusehen, und lehren doch Getheiltheit der Sache oder des Rechts, während nach Auerbach Sachtheilung nur angenommen werden kann, wo man Gesammteigenthum annimmt (sub 3, S. 530), was doch ganz falsch ist. Ebensowenig ist aber auch im jüd. Recht der Begriff des Gesammteigenthums, woraus ja Solidarität der einzelnen Theilhaber folgen würde, vorhanden. Ausführliches darüber an einem andern Orte. Auerbach bedarf durchaus der Nachprüfung, und man kann nicht auf ihn sich berufen, wenn man die talmudische Jurisprudenz mit der römischen vergleichen will, wie das der berühmte Jurist Ihering thut in seiner Abhandlung „Passive Wirkungen des Rechts" (Jhrb. X, S. 539). Auerbach hat den Begriff בירה, auf den er oft zu sprechen kommt, nicht erfasst. Wir werden s. G. w. denselben nochmals ausführlich behandeln und Manches, was über denselben in dieser MS. 1869 gesagt ist, ergänzen.

[2]) Im römischen Recht werden gleichfalls Quantitäten vom Tausch ausgeschlossen, vgl. Keller, Pandekten, § 353. Savigny das Obligationenrecht I § 30 sagt: Bei diesen (Quantitäten) ist es sogar völlig gleichgültig, ob wir die intellectuellen Theile auf die einzelnen Geldstücke, Weizenkörner

J. Kidduschin a. a. O., dass in B. m. l. c. statt ר' יוחנן gelesen werden muss ר' לעזר). Wenn nun in J. B. m. ein Tausch v. אמברוקלין mit אמברוקלין als Beispiel von צבורין angeführt wird, so muss das Wort entweder eine Quantität oder ein genus bedeuten. Eine Pferdedecke oder Sattel ist eine species. Die eine kann sich von der anderen durch Stoff, Alter, Grösse unterscheiden. Sie müssten zufällig an Güte und Werth gleich sein; aber dann liegt das nicht im Wort, und hätten beliebig zwei andere gleiche Gegenstände gewählt werden können, aber immer hätte die Gleichheit hervorgehoben werden müssen. Man erwartet als Beispiel eben צבורין, Quantitäten, oder ein genus. Deshalb, sagten wir, ist die Erklärung Aruch's nicht gegen den Sinn; כריכה של יריעות hat wenigstens etwas mit צבורין gemein. Ein Bündel Vorhänge mit einem anderen Bündel, darunter kann man Stücke desselben genus verstehen. Aber man vermisst noch immer den Zusatz der gleichen Qualität. In dem Ausdruck Bündel und Bündel liegt noch nicht, dass die Bündel von gleicher Qualität sind. Die einen können von Flachs, die anderen von Seide sein. In der That verdanken wir dem Verfasser des שטה מקובצת ein genaueres Citat des R. Chananel. Er führt an: כריכה של יריעות של פשתן. Dann hätten wir Bündel gleicher Quantität und Qualität, was genau zum allgemeinen Satz passt.

Wenn wir nun sehen, dass R. Bezalel Aschkenasi genauer im Citiren ist[1]) als der Verfasser des Aruch, so wird er im Schreiben sich nicht so sehr geirrt haben, wie K. meint. Es ist anzunehmen, dass er die Worte in seiner Vorlage des R. Chananel so vor sich hatte, wie er sie geschrieben, zumal er die Worte zweimal in zwei Worten schreibt. Nun mag in der Hsch. des R. Chananel das ב vom כ nicht zu unterscheiden ge-

---

oder auf die Masse derselben als ein Ganzes beziehen wollen l. 94 § 1 de sol (46,3) l. 29 cod. Wächter (Archiv für civilistische Praxis 27, S. 155ff) schreibt: „Bewegliche Sachen sind in der Regel nicht theilbar, wohl aber Quantitäten, numero fit divisio . . ., die gleiche Theilung beim genus. . . Es kann also bei Theilung von Quantitäten von Tausch nicht die Rede sein". Die Auffassung der babylonischen Gemara stimmt mit der genannten überein; vgl. Raschi zu Chullin 135b דדגן כמאן דפליג דמי שהרי חולקין אותה במדה וקרינן ביה דגנך בחלקי של ישראל אבל צאן כל בהמה ובהמה יש לגבי חלק בה ולא קרינן בחדא מינייהו צאנך.

[1]) Zu vergleichen ist die Genauigkeit, mit der er die Stellen der Gemara u. Tossafot in den beigedruckten Glossen der Wilnaer Talmudausgabe verbessert. Das geringste Strichelchen vergisst er nicht zu beseitigen oder hinzuzufügen. Er ist ein Muster von Akribie.

wesen sein, und er אמכרו für אמברו geschrieben haben. R. Chananel hat durch Tradition gewusst, dass es sich hier um Gegenstände von Flachs handelt und mag das Wort sich erklärt haben durch אמבר = אוצר (s. K., wie auch R. Moses Margoliuth erklärt, was nicht bloss Kornboden, Speicher heisst, wie K. angiebt, sondern auch Quantität, Masse; vgl. Jerusch. Schebiit 9,4: זכיתי בהן אוצרה „ich habe diese Quantität occupirt") und κάλυμμα Decke, Hülle, Vorhang. Er vereinigte nun seine Erklärung mit der traditionellen, indem er יריעות של פשתן sagte. Aruch, der das Wort anders erklärte, fand in dem Worte nur Bündel von Vorhängen, liess deshalb פשתן aus, da es nicht im Wort enthalten ist, was allerdings weniger zum Sinne passt, als die Erklärung des R. Chananel. Mir aber scheint dem Worte bloss die Bedeutung „Flachs" zuzukommen, als Ergänzung haben wir צבורין zu nehmen. Als Beispiel von צבורין könnte angegeben sein דגן oder חטין oder שעורין, sc. צבורין, oder von Flachs, sc. צבורין. Nun heisst auf gr. „von Flachs" ἀμόργινος, ον (s. Pape), was wohl in אברוקלין oder אמברקלין, wie keiner weiteren Auseinandersetzung bedarf, gefunden werden könnte. Dann passt das Beispiel genau[1]).

Likkute Pardes

Von

A. Epstein.

Das Buch Likkute Pardes wurde, wie das Pardes selbst, von den früheren Autoren fälschlich Raschi zugeschrieben. Einige Stellen, in welchen Schüler Raschi's Decisionen im Namen ihres Lehrers vortragen, genügten in früherer Zeit, um

[1]) Ich sehe nachträglich, dass Kraus (Lehnwörter II_{59}) sich der Erklärung Levy's anschliesst, beide Worte vereinigt und nicht, wie K., sie trennt. Aber eine Stelle, die er aus Kohel. r. (zu III_9) anführt, passt der Schreibung und dem Sinne nach besser zu ἀμόργινος, als zu amburk'lon. Das Wort lautet dort נמיורקין (גמיורקין). Durch Weglassung des rechtsseitigen Strichs wird א leicht zu ג oder נ. Es heisst dort: der Eine bringt Matratze, der andere Kissen, der dritte Flachs, נמיורקין = ἀμόργινον, der vierte einen Stuhl (כסא = כרסון), der fünfte Holzspäne, der sechste Steine, und Jeder sitzt dann auf dem Gegenstand, den er gebracht (s. o.). Es sind die Stoffe in absteigender Reihe angegeben.

das ganze Werk Raschi zu vindicieren. Die Litterarhistoriker der neueren Zeit beschäftigten sich eingehender mit dem Verfasser der Likkute Pardes, aber ohne Erfolg. Michael (in אור החיים, S. 526) meint, Menachem b. Machir sei einer der Redacteure dieses Werkes, ohne irgend welche Begründung anzuführen. Wahrscheinlich liess sich Michael zu dieser Behauptung von Ausdrücken wie . . . ואני מנחם אומר (19c ed. Amsterdam) verleiten und übersah, dass die betreffenden Stücke dem Pardes nachgeschrieben sind, der seinerseits dieselben einem Werke der Machiriden entnommen hatte[1]). Zunz (Zeitschrift, S. 374) nennt Samuel Babenberg als Verfasser der Likkute Pardes und verweist zur Begründung seiner Angabe auf einige Stellen im Mordechai. Jene Stellen im Mordechai haben aber mit der uns beschäftigenden Frage nichts zu thun, wie von Eckstein[2]) bereits bemerkt wurde. Benjakob (אוצר הספרים s. v. לקוטי פרדס) theilt die Meinung Zunzens, nur glaubt er, dass Samuel Babenberg eine Sammlung von einem Schüler Raschi's vorgefunden habe. Dieser Schüler soll Abraham ha-Kohen aus Mainz, Zeitgenosse Raschi's, gewesen sein. Als Beweis führt Benjakob aus L. P. folio 12b an: כך קבלתי אני אברהם כהן מפי מורי רבנא מילי ז"ל. Wie מילי sich mit Raschi decken kann, vermag Benjakob nicht zu erklären, und begnügt sich mit einem Fragezeichen. Isserles verzeichnet am Schlusse des Juchassin, ed. Krakau, eine Notiz: ועוד היו לרש"י ב' תלמידים הא' נקרא רבי שמואל מבונעבורג (מבבנבורג) עשה ספר הפרדס, והשני ר' שמעון עשה ס' הלקט, und auf Grund dieser confusen Angabe meint Buber[3]), Samuel habe den Pardes, Simon aber die Likkute Pardes verfasst. Die Notiz bei Isserles ist corrumpiert und in keiner Beziehung verlässlich. Samuel Babenberg lebte gegen 150 Jahre nach Raschi, und konnte weder dessen Schüler noch der Verfasser des Pardes sein. Ein Schüler Raschi's kann überhaupt nicht die Likkute Pardes verfasst haben, da in denselben Autoritäten des 13. Jahrhunderts angeführt werden. — Sehen wir uns das Buch näher an, so kann von Einem Verfasser überhaupt nicht die Rede sein. Schon am

---

[1]) Ms. 41, 299.

[2]) Im jüdischen Litteraturblatt XXII (1893), S. 183 und in seiner Geschichte der Juden in Bamberg, S. 297, vgl. M. S. 41, 263.

[3]) Einleitung zu לקח טוב S. 46, vgl. J. Müller, תשובות חכמי צרפת XXIII, und Brüll, Jahrbücher VII, 94.

Anfange finden wir: . . . אלו הן פסקי נדה שחיברנו ושליקטנו; folio 3a wieder: . . . ועוד אמרו המלקטים . . . אמרו המלקטים; ferner 3b: . . . ועוד אמרו המלקטים. An dem Werke arbeiteten also mehrere Compilatoren zu gleicher Zeit. Das gemeinschaftliche Sammeln konnte wohl nur von Studierenden in einer und derselben Schule stattfinden. Diese Schule haben wir in Italien zu suchen, denn die folio 3a aufgezählten Krankheiten werden mit italienischen Namen bezeichnet: איטקא = Etica; צירגא = chiragra; שיאטקא = Sciatica; ארטריטקא = Artritica. Auch weist der Name des Lehrers, Mali, auf Italien hin, denn dieser Name kommt nur bei italienischen Juden vor[1]).

Die erwähnte Stelle in L. P. folio 12b lautet:

מה שאנו נוהגין לומר בלילי יום הכפורים כל נדרים הכי פירושא לפי שיום הכיפורים הוא יום סליחה . . . כך קבלתי אני אברהם כהן מפי רבנא מילי ז"ל.

Dieselben Bemerkungen zu Kol Nidre bringt Zidkija (Schibbole ha-Leket, ed. Buber, N. 317) im Namen des Jesaja aus Trani, und sie sind wirklich in den Tossaphot des erwähnten Jesaja zu Nedarim (ed. Lemberg, folio 50c) zu finden. Da der Vater Jesaja's Mali hiess, so liegt es auf der Hand, dass in L. P. zwei Wörter ausgefallen sind, und dass es dort heissen muss: מפי רבנא ישעיה ב"ר מילי ז"ל. Was ich aus inneren Gründen vermuthet hatte, fand ich dann in Cod. Merzbacher N. 45[2]) vollständig bestätigt, denn dort lautet die betreffende Stelle:

כך קבלתי אני אברהם כהן מפי מורי רבנא ישעיה בר רבנא מילי.

Bei weiterer Umschau fand ich in L. P. Jesaja noch ein Mal, wenn auch durch eine Abbreviatur, erwähnt. Folio 22a:

שאילה זו נשאלה לפני ריב"ם וצ"ל על שני ימים של ר"ה שאנו עושין . . . והשיב טשום דטעמא . . . והכא בר"ח שיני קיימא לן דחודשה של לבנה כ"ט ימים ומחצה . . .

---

[1]) S. Zunz zu Benjamin of Tudela II, p. 33, N 53.

[2]) Die Handschrift ist auf Papier im 14. Jahrhundert in Italien geschrieben (s. Rabbinowitz in אהל אברהם). Die Handschrift bringt einige Stücke, welche die Editionen nicht enthalten, daher glaubte ich (M. S. 41, 297), dass Cod. Merzbacher 45 nicht die Likkute Pardes, sondern den Pardes enthalte. Dr. E. Merzbacher hatte die Freundlichkeit, mir die Handschrift zukommen zu lassen, wofür ich ihm auch hier verbindlichst danke. Cod. de Rossi 147, und Cod. Paris 369[4] sind nach der Venetianer Ausgabe angefertigt (gegen Zunz, Zeitschrift, S. 374). Auch die Handschrift, welche Gebrüder Goldschmidt in Frankfurt a. M. besitzen, ist nur eine Abschrift von der erwähnten Ausgabe.

Dasselbe in einer etwas geänderten Fassung bringt Zidkija ibid. N. 168 im Namen Jesaja's mit den Worten: וכן השיב רבינו ישעיה זצ"ל כבר ידוע שחדשה של לבנה כ"ט יום ומחצה . . . Es ist daher höchst wahrscheinlich, dass ריב"ם in רבינו ישעיה בן טלי aufzulösen ist. Ob והקשה אדוני הרב folio 6c sich auf Jesaja beziehe, kann ich nicht ermitteln (s. Ascheri, Berachot 41a.)

Jesaja di Trani benützt in seinen Schriften häufig den Pardes[1]). Seine Schüler wurden durch ihn auf dieses Werk aufmerksam gemacht, und sie fertigten sich Auszüge aus demselben an. Ein Schüler Jesaja's, Namens Samuel, wird in dessen handschriftlichen Responsen[2]) erwähnt. Einen anderen Schüler Jesaja's haben wir in L. P. gefunden. Diese beiden und vielleicht noch andere uns unbekannte Schüler Jesaja's machten die Auszüge aus dem Pardes, versahen sie mit Zuthaten aus anderen Werken und im Namen Jesaja's, und nannten das Werk Likkute Pardes.

Die Hauptquelle des Buches ist, wie schon der Name anzeigt, der Pardes. Die Parallelstellen weisen wichtige Varianten auf. Man vergleiche z. B. L. P. 2a ואילו הן תחילת שמירתן mit Pardes N. 270; L. P. 3d mit Pardes N. 271; L. P. 4a mit P. N. 272. Den Compilatoren lagen zwei Versionen vom Pardes vor, und sie citieren folio 17a beide mit den Worten: ושאלתם מנוסחא אחרינא . . . ט' באב שחל . . .[3]) Den deutschen und französischen Autoren, welche die Sammler benutzten, begegnen wir auch bei ihrem Zeitgenossen und Landsmann, dem erwähnten Zidkija. So folio 15c dem Buch Jereïm in seiner ursprünglichen Fassung[4]). Folio 20d: שמעתי בשם ר' יצחק הלבן שהיה אוסר . . . stammt aus den Tossaphot des Eliëser aus Toul, die Zidkija häufig benützt, s. Schib. ha-Leket, N. 120, 249, 250, und הלכות שמחות N. 52[5]). Auch die erwähnte Stelle ist in Schib. N. 309 angeführt: כתב עלה הר"ר אליעזר מטול בשם רבינו יצחק הלבן שהיה אוסר . . .

---

[1]) S. MS. 41, 298, n. 8.
[2]) In Cambridge, s. J. Quart. Review IV, 96.
[3]) MS. 41, 297.
[4]) S. Festschrift zum 80. Geburtstage M. Steinschneiders, S. 116, n. 4.
[5]) Dasselbe in Tanja הלכות אבל, wo statt מטול irrthümlich מטוליטולה steht (gegen Buber, der unbegreiflicherweise in Schib. מטוליטולה lesen möchte).

Einige Bemerkungen zu R. Tam's Sepher ha-jaschar.

Von
W. Bacher.

In der neuen Ausgabe der im S. ha-jaschar enthaltenen Responsen (ed. F. Rosenthal, Berlin 1898) treten die stylistischen Vorzüge dieser halachisch und auch historisch so bedeutsamen Briefe und Gutachten deutlicher hervor, als in der früheren Ausgabe. Namentlich kann man jetzt die witzige und musivisch geschmückte Reimprosa der Briefeingänge in einem weniger entstellten Texte geniessen. Auch hat sich der gelehrte Herausgeber bemüht, Schwierigkeiten des Verständnisses durch Erläuterungen und Quellennachweise zu beseitigen. Einer dieser Briefeingänge, mit dem das Frageschreiben eines Schülers R. Tams, R. Eliëser b. Salomo, eingeleitet ist, besteht in einem metrischen Gedichte; der Herausgeber hat dasselbe nach dem Vorgange Luzzattos (Kerem Chemed VII,33) punktirt und stichich abgetheilt (S. 131f.)[1]. Auch die drei im selben Metrum abgefassten Verse am Eingange von R. Tams Antwortschreiben lesen wir bei Rosenthal punktirt und abgetheilt (S. 133). Hingegen ist es dem Herausgeber, so wie auch früheren Forschern entgangen, dass das kunstvoll gereimte Stück, mit dem R. Tam's Responsum an seinen Bruder R. Samuel b. Meir eingeleitet ist (S. 140), ebenfalls metrisch ist, und dass die Erkenntniss des Metrums als Hilfsmittel zur richtigen Lesung des Textes dienen kann. Das Metrum dieser durch doppelten Reim ausgezeichneten Distichen hat dreimaliges שתי תנועות ויתד in jedem Hemistich. Die ersten das Akrostichon יעקב bietenden vier Distichen lauten demgemäss:

יוֹדְעֵי נִבּוֹן דָּבָר לְשִׁכְנוֹ תִדְרְשׁוּ מַלְּאוּ כְלֵיכֶם בָּר וְאֹכֶל בַּקְּשׁוּ

עַיִן אֲשֶׁר תִּגְבַּר לְהַבִּיט הוֹד כְּשׁוּ־ רָה זִיו כְּחַמָּה בָּר וְלֹא יֵעָשְׁשׁוּ

קוֹפְאֵי שְׁמָרִים בָּר וְתוֹךְ שָׁוֶה גְּשׁוּ נָא אֶל שְׁמוּאֵל בַּר אֲבִי הָמוֹן גְּשׁוּ

בֵּית אָב מְלֵא דָבָר הֲלוֹם תִּתְקַדְּשׁוּ נָקִי וְכַפָּיו בַּר וְחוֹרֵב חַדְּשׁוּ

---

[1]) Im 6. V. dieses Gedichtes ist unrichtig אֲשַׁדֵּד gedruckt, statt אֲשַׁדֵּד. Im 8. Verse druckt Rosenthal כָּל־כֹּחִי st. וְכָל־כֹּחִי. Das dann folgende Wort liest er אֲכָל, während Luzzatto das allein richtige אֲכַל (dem Metrum

Im ersten Distichon hatte auch die Handschrift, wie Rosenthal angiebt, יודעי (der erste Druck יודעו). Die „Kenner des Redekundigen," d. i. Samuel b. Meirs, sind dieselben, welche im 3. Distichon als . . . קופאי שמרים angeredet werden. — Im 2. Distichon ist כחמה בר (= בר כחמה, vgl. Hohelied 6,10) Epitheton zu זיו. Das „Auge, welches Kraft hat die Herrlichkeit, den sonnenklaren Glanz gehörig zu betrachten" ist entweder das Auge Samuel b. Meirs, das dem Glanze der Gotteslehre gewachsen ist, oder das Auge derer, die ihm sich nähern und seinen Glanz vertragen können. — יֵעָשְׁשׁוּ ist ein zu עששה, Ps. 6,8 gebildeter Niphal in der Bedeutung „geblendet werden"; Subjecte sind „die Augen" (nach Sech. 4,10 mascul.), welche dem Reim zu Liebe an die Stelle des einen Auges im ersten Hemistich treten. — Im 3. Dist. ist אֲבִי הָמוֹן aus metrischen und grammatischen Gründen statt אַב הֲמוֹן zu lesen. — Im 4. Distichon wird das Haus R. Samuel b. Meirs mit dem Sinai, dem Berge der Offenbarung, verglichen. Die sich ihm nähern (גשו im 3. Dist.), mögen sich dazu heiligen (s. Exod. 19,22: הנגשים אל ה' יתקדשו), jedoch nur ein Solcher, der rein und lauterer Hände (וכפיו בר Inversion für בר כפיו) ist, s. Ps. 24,4. Indem sie, so geweiht, der Belehrung aus dem Munde Samuel b. Meirs lauschen, „erneuern sie den Choreb," d. h. es wiederholt sich gleichsam die Offenbarung am Sinai. Vgl. dazu den Ausdruck: היו הדברים שמחים כנתינתן מסיני, j. Chagiga 77b. Statt הלוך lese ich הֲלוֹם „hier"; jedoch ist es möglich, dass ursprünglich הֲלֹא stand. Der Ausdruck בית אב ist nicht ganz klar; vielleicht muss בית אֵם gelesen werden, und es liegt darin eine Anspielung auf בית אמי, Hoh. 3,4, womit nach der in Schir ha-Sch. r. an erster Stelle stehenden Deutung der Sinai gemeint ist (בית אמי זה סיני). St. ומלא lese ich מְלֹא. Ich bemerke nur noch, dass ich zum Theile die von Rosenthal gebotenen sonstigen

---

zu Liebe statt אֲבַלֶּה) bietet. Die Worte וכל כחי אכל לדיק והבל sind offenbar nach Jes. 49,4 gewählt: לדיק יגעתי לתהו והבל כחי כליתי.

Emendationen annehme. Auf die Erklärung des 5. Distichon muss auch ich Verzicht leisten.

Wenigstens theilweise metrisch ist auch das Eingangsstück auf S. 7, das mit den Worten היש טעם בריך חלמון beginnt und aus vierzehn kleinen Reimstücken besteht, deren jede, mit zwei Ausnahmen, zweimal יתד ושתי תנועות enthält. Man muss demgemäss im 2. Stichos statt רקח ברקח lesen. Im 8. Stichos ist לו zu streichen; in der früheren Ausgabe fehlt das Wörtchen in der That, und es stört auch Sinn und Metrum. Nur der 10. und 12. Stichos sind unmetrisch; im letzten Stichos lässt sich das Metrum leicht herstellen, wenn man statt כי מה ומה liest. St. 10 und 12 können ohne Schädigung des Sinnes wegbleiben und sind vielleicht nur Zusätze eines Copisten.

Metrisch ist auch das Eingangsstück auf S. 26. Es ist folgendermaassen zu punktiren (Metrum: יתד ושתי תנועות zweimal in jedem Stichos).

אֲנִי יָשֵׁן וְלִבִּי עָר — לְתַאֲוַת הוֹד כְּאֵשׁ יִבְעַר
בְּדַבְּרִי בוֹ הֲלֹא יִסְעַר — וְיָנוּעַ כְּעֵץ יַעַר
וְאָנֹכִי כְּאִישׁ בַּעַר — לְעָפַת יוֹשְׁבִי שַׁעַר
חֲרוּזִי אִם מְעַט טְוָעָר — יְהִי בְעֵינָיו לְאֵין מִשְׁעָר.

Zur Herstellung des Metrums habe ich im Texte folgende Verbesserungen vornehmen müssen. Im 1. Distichon דוד st. דודי; im 2. Dist. וינוע st. ונוע: im 3. Dist. כאיש st. מאיש; in 4. Dist. חרוזי st. חרוזי. Im 1. Dist. ist עָר für עָר gesetzt, wegen des Reimes. Das am Schlusse stehende משער ist ein neugebildetes Substantiv im Sinne von שִׁעוּר, Maass.

Ich will noch auf eine vom Herausgeber unerklärt gelassene Stelle auf S. 81 hinweisen. Dort findet sich folgende interessante Aeusserung R. Tams: וכל שאינו בקי בסדר ר'עמרם ובהלכות גדולות ובמס' סופרים ובפרקי ר' אליעזר ובדרבה ובתלמוד ובשאר ספרי אגדה אין לו להרוס דברי הקדמונים ומנהגם. Was bedeutet hier ובדרבה? Vielleicht ist das aus ובב' רבה (= ובבראשית רבה) corrumpirt. Bereschith rabba wäre als wichtigstes der dann nur summarisch erwähnten Agadabücher besonders genannt.

Zur Charakteristik des Levi ben Abraham ben Chajjim.

Von
Dr. **Leo Bäck.**

(Fortsetzung von S. 41)

Verehrung Gottes (סוד התפלה).

Die Lehre vom Wesen Gottes erhält ihre Anwendung auf die Praxis durch die darauf folgende Darlegung der Art und der Grenzen der Gottesverehrung. Aus der Realität des Gottesbegriffes, deren religiöse Selbstverständlichkeit die Voraussetzung der bisherigen Auseinandersetzungen bildete, und die zum Schlusse derselben dann noch kurz philosophisch dargelegt wurde, werden die Consequenzen für das religiöse Thun gezogen. Eine systematische Behandlung des Gegenstandes findet freilich nicht statt; der Autor beschränkt sich im Grossen und Ganzen auf die Erklärung von einzelnen, ziemlich wahllos herbeigezogenen Bibel- und Talmudstellen.

Als oberster Grundsatz gilt, dass Gott das rechte Gebet erhört, und zwar steht diese Wirkung in entsprechendem Verhältnis zu der Andacht (נתכוון השומע אם נתכוון המשמיע), dieselbe Norm also wie bei der Vorsehung. Auf die Andacht ist nun aber unser seelisches Gemeingefühl[1]), welches wiederum von der Art des Wetters abhängig ist, nicht ohne Einfluss. Die Beschaffenheit des Temperaments entspricht der der Temperatur; der Geist ist klar bei klarer Luft. Dies ist der Grund, weshalb Rabba an einem Tage, an dem der Himmel bewölkt war, nie einen Busstag abhalten liess. Desgleichen erhält Thr. 3,44 hierdurch seine Erklärung; weil auch die Sünden keine rechte Innigkeit des Flehens aufkommen lassen, so können sie an dieser Stelle mit einer Wolke, welche das Gebet gleichsam nicht hindurchdringen lässt, verglichen werden. Dasselbe Bild liegt auch Jes. 59,2 zu Grunde[2]).

---

[1]) Das Wort ריח נפשי im hebr. Text ist jedenfalls eine Uebersetzung des Plotin'schen πνεῦμα τὸ περὶ τὴν ψυχήν, das die Vitalseele bezeichnet. cf. enn. IV, 4,18 f. u. sonst. Vgl. auch Kus. II, 14 s. f.

[2]) S. cod. hebr. Mon. 58 p. 69 sequ. ואמרו רבה ביומא דעיבא לא גזר תענית והטעם כי השכל עביר ביום הענן כ זכות הרוח הנפשי באויר הזך והוא מסך מבדיל ולא ייכל לכוון כראוי יחשבת המחשבה ואופל הכונה מחצה מבדלת אמר סכתה בענן לך (Taan. 20b.)

Neben seinem transcendenten Zweck hat das Gebet noch den immanenten, dass unsere Vernunft durch dasselbe reine Formen in sich aufnehme[1]) und sich so mit der Gottheit vereinige. Im Buche Hiob (22,21)[2]) heisst es deshalb: „Richte deinen Sinn auf Gott und du wirst vollkommen sein[3]). Von einem Gebete, das nur irdische Wünsche zum Inhalte hat, gilt dies freilich nicht; ein solches heisst im Talmud „ein aramäisches," und es wird von ihm gesagt, dass die Engel es nicht verständen[4]). Durch die rechte Andacht hingegen werden wir den Engeln gleich[5]). Wir werden durch dieselbe über alles Materielle emporgehoben, was der Psalmist (91,7) poetisch mit den Worten ausdrückt: „Myriaden fallen zu deiner Rechten;" diese Myriaden bezeichnen nämlich das Heer der fleischlichen Begierden[6]). Den Fingerzeig für diese Interpretation sieht Levi in einer Bemerkung Schemaja's[7]), dass der Rechten Gottes die Linke des Menschen entspreche, so dass dem Menschen zur Rechten die Sünde, zur Linken die Weisheit gesetzt sei; diese Thatsache giebt Ps. 16,8 ebenfalls erst den rechten Sinn.

מעבור תפלה (Thr. 3,44) כי העיונות הם ענן חוצץ אמר כי אם עונותיכם היו מבדלים (Jes. 59,2) Die angeführten Verse werden More III, 9 auf die Hindernisse, die die Materie dem Geiste in den Weg legt, bezogen. Dass Levi trotzdem dieses Capitel des More vor Augen hat, zeigt der charakteristiche Ausdruck מסך מבדיל, der auch z. B. More III, 51 wiederkehrt.

[1]) Vergl. More III, 51: ואל השם נשא תחנה ותפלה להסיר ולהרחיק המונעים המבדילים בינינו ובינו. Die Annahme dieses immanenten Zweckes soll die alte Streitfrage lösen, ob der wahre Gottesdienst im Gebet oder in der Erkenntnis bestehe. Ueber diese Controverse vergl. Kaufmanns Attrib.: S. 405, Anm. 70.

[2]) Dieselbe Interpretation im More III, 51.

[3]) Vgl. Cod. hebr. Mon. a. a. O. וצוו להאריך באחד כדי להמליכו בשש פאות (Berach. 13b) ולא שיצטרך לנענע ראשו כדרך שיעשו המון העם ובתפלה יעודר האדם וירגיל שכלו להיות בפעל כטעם הסכן נא עמו ושלם ויכין לבו להדבק ולהתאחד בבוראו ולהתערב עם הצורות הטהורות ותעיר להאמין באל ובכחו ושהכל יבא מאתו ושהוא יתברך יסוד הכל והקדמון הגמור והאחד האמתי.

[4]) Vgl. Cod. hebr. Mon. a. a. O. אל יבקש אדם צרכיו בלשון ארמית שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי (Sabb. 12b) ר"ל שלא יאריך הרבה בבקשת צרכי העולם והוא שקרא לשון ארמי כטעם אמרם אל תשבו מטה (על מטת) ארמית (Ber. 8b, cf. Pes. 112b): אסור לישב על מטת ארמית (Berach. 8b) ד' דברים צוה . . . אל תשב על מטת ארמית)

[5]) Vgl. Cod. hebr. Mon. a. a. O. ודע כי בתפלה המכוונת האמתית ידבק האדם בשכל הפועל וישוב עמו במדרגה אחת על כן ויעתר לו (Gen. 25,21).

[6]) Vgl. Cod. hebr. Mon. a. a. O. לזה הביא יפול מצדך אלף ורבבה מימינך ר"ל שהוא מהשם עזר (שיצילנו) מרבי התאוות הגשמיות הנמצאות בצד הימין ושיתן לו שלום מהם וישים שלום בין פמליא של מעלה לפמליא של מטה. Cf. dagegen More III, 51 sub finem.

[7]) S. Joma 53b.

Einer besonderen Besprechung hält unser Autor das „kurze Gebet“ Rabbi Eliësers[1]), für wert. Es schien ihm einer besonderen Erläuterung bedürftig, dass man zu Gott flehen solle, sein Wille möge im Himmel geschehen, und dass dieser Wunsch in Verbindung gebracht werde mit dem andern, Gott möge den Frommen den Frieden im Herzen zu Teil werden lassen. Levi schwankt seiner Gewohnheit gemäss zwischen mehreren Erklärungen, ohne sich für eine derselben fest zu entscheiden. Die erste weist darauf hin, dass, da die Gestirne in ihrem Wirken unwandelbar sind, ein Unglück demnach, das ihre Conjunktion herbeizuführen bestimmt ist, unabwendbar bleibt[2]), die Menschen leicht der Verzweiflung anheimfallen könnten. Da wird denn Gott angefleht, ihnen dennoch die Seelenruhe zu gewähren, damit sie alles willig auf sich nehmen. Im Bewusstsein von der Unverbrüchlichkeit des Naturgeschehens sieht also unser Autor nicht einen Factor, der die Ergebung in den göttlichen Willen erzeugt oder doch erleichtert, sondern einen, der sie leicht stören kann. Seine zweite Auffassung geht davon aus, dass Gott, unbeschadet der Naturgesetze, den Frommen ihrem unheilbringenden Einfluss entziehen könne, und dass er ihn vor allem zufälligen Unglück behüte[3]). Weil hierdurch im Menschen die Meinung erweckt werden kann, dass in Gott eine Willensänderung, mithin ein Leiden möglich sei, betet der Talmudlehrer, Gott möge den Gerechten Seelenruhe schenken, d. h., sie vor jenem Irrthum bewahren. Als letzte Eventualität wird es hingestellt, dass jenem Gebete der Gedanke zu Grunde liege, dass wir oft nicht wissen, was für uns wahrhaft heilsam ist; deshalb sei es für den Frieden unseres Gemütes das Beste, wenn Gott uns schickt, was er für gut hält[3]). Hierdurch werden auch die Worte des Sabbathtischgebetes erläutert: „Mit deinem Willen schenke uns Ruhe;“ sie

---

[1]) S. Berach. 29b u. Jer. Ber. III, 7.

[2]) Vergl. hierüber die Ausführungen auf S. 66f., wo diese ganze Frage, inwieweit Naturgesetze um eines Frommen willen von Gott abgeändert werden, behandelt wird.

[3]) S. S. 66, n. 2. Vergl. More III, 51 בי הענין המביא להשגחה וכו׳.

[3]) Vgl. Cod. hebr. Mon. a. a. O. אע״פ שתשלים חפציך עזרותיך אשר חזקה בשמים ולא ישחנו כחות הכוכבים הן נחת רוח ליוראיך (Berach. 29b) שיוכלו לקבל ברצון הגזרות ההם או הן להם דרך וענין שלא יזיקם הסוד ושמרם מהמקרים וידעתו שלא ישיג לך שנוי והפעלות בזה כי כן תמיד חפצך הקדמון ולעולם תעשה הטוב בעיניך גם נוכל לפרש הטוב בעיניך עשה כי פעמים רבות לא נודע להבחין מה הוא הטוב לנו לפי האמת לכן אתה תבחר ולא אנו.

bedeuten: „schenke uns Ruhe, die nach deinem Willen ist," entsprechend den Worten der Tephilla für den Sabbathnachmittag: „eine vollkommene Ruhe, an der du Wohlgefallen hast." Möglich ist es auch, dass „mit deinem Willen" den Sinn hat: „wie du uns durch deine Propheten kund gethan hast."

Mittelwesen [1]).

An die Lehre von Gott schliesst sich ganz sinngemäss die von den Mittelwesen an, und zwar zunächst in Fortführung des Themas, um zu zeigen, dass es verboten ist, dieselben anzubeten. Dass Gott durch Mittelwesen oder, wie sie als seine Boten auch heissen, Engel handelt, wird als unzweifelhaft hingestellt; biblische Beweisstellen sind z. B. Gen. 20,13 (כאשר התעו אתי אלהים), Deut. 4,19 (אשר חלק ד' אלהיך אתם [2]) und Deut. 32,8 (יצב גבלת עמים [3]). Aus Dan. 10,20f. könnte für einen, der nicht tiefer dringt, folgen, dass zwischen den Engeln Streit und Eifersucht herrsche, sie also mit freier, unbeschränkter Befugnis handeln; in Wahrheit wird aber in diesen Versen nur auf die Constellation der Gestirne, von denen jedes sein Herrschaftsgebiet auf Erden hat, hingewiesen [4]). Die Mittelwesen haben thatsächlich keine andere Macht, als die, welche Gott ihnen giebt, und keinen anderen Willen, als Gott zu erkennen [5]). Sie anzubeten, ist Götzendienst. Dieser Satz lässt sich auch umkehren: Götzendienst besteht darin, dass Mittelwesen religiöse Verehrung gezollt wird. Denn auch die Heiden glauben an Gott, ihr Irrthum besteht nur darin, dass sie meinen, auch den Engeln dienen zu müssen [6]). Jerem. 10,

---

[1]) Levi behandelt zunächst in einem Kapitel, das den Titel hat: „ע" שלא להכנים אמצעי ונראה מציאות המלאכים בקצרה" ganz allgemein die Annahme von Mittelwesen und dann in einem weiteren Kapitel ihre astrologischen Einwirkungen. Ueber diese Disposition vergl. auch Kaufmann Attrib. S. 38, Anm. 71.

[2]) Ebenso Ibn Esra z. St. und More II, 5 sub fin.

[3]) S. Ibn Esra z. St.

[4]) Ebenso Abraham ibn Daud: Emun. ram. II. 4, cf. Ibn Esra zu Deut. 4,19: לכל עם ועם כוכב ידוע ומזל וכן יש מזל לכל עיר ועיר

[5]) Vgl. Cod. hebr. Mon. a. a. O. דבר על הוראה (sc. Dan. 10,20f.) זה מעמד כל הכוכבים ועדותם לרעה על ישראל חוץ מסיבאל כי על כלל כל גוי ואומה שר ומושל יחזיקם ויורה עליהם כאמרו והנה שר יון בא. cf. More II, 5.

[6]) cf. Ibn Esra zu Ex. 20,1: כי יש רבים שהם מאמינים בשם והם מזבחים ומקטרים לעבודה זרה כמו המקטרים למלאכת השמים שהם חושבים כי ייטיבו להם . . . והנה אלה מודים בשם רק משתפים עמו אחר cf. Mischne Tora: Hilch. Akkum I, 1 und More I, 36; Levi folgt hier fast wörtlich dem Maimonides, der auch die beiden von ihm angeführten Verse als Beweisstellen beibringt.

7 u. 8 sowie Mal. 1,11 zeigen es deutlich. Auf den ersten Blick könnte es hiernach scheinen, als verriete der Segen Jakobs (Gen. 48,16) heidnische Anschauung. Hiergegen spricht jedoch die Thatsache, dass es sich um einen Segensspruch und kein Gebet handelt, und sodann auch der vorhergehende Vers, in dem ausdrücklich Gott angerufen wird. Die beiden Verse sind in ihrem Zusammenhange ganz nach Analogie von Gen. 24,7 aufzufassen. Sich an ein Mittelwesen zu wenden, wäre völlig unnütz: weshalb einen Anwalt zwischen uns und Gott stellen, da diesem doch alle unsere Gedanken offenbar sind, und eine Willensänderung in ihm unmöglich ist? Unsere wahren Fürsprecher bei Gott sind unsere guten Thaten[1]). Gott braucht auch niemanden, der ihn an etwas erinnert; denn dies würde ja auch voraussetzen, dass in Gott ein Gedanke neu entstehe. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass diese Ausführungen eine polemische Spitze gegen das Christenthum enthalten sollten[2]).

Für „Engel" und „Prophet" kommt in der Bibel derselbe Name vor in Deut. 18,15, wie dies ein Vergleich mit Exod. 23,21 zeigt[3]). Auch das Wort מלך „König" wird sowohl für den Engel als auch für den Propheten gebraucht. Die erstere Bedeutung ist gesichert durch Spr. 25,3; denn dieser Vers besagt, dass, wenn dem Weisen auch die Höhe des Himmels und die Tiefe des Erdengrundes bekannt ist, ihm die Erkenntniss

---

[1]) S. Abot IV, 11.

[2]) Es sei hier bemerkt, dass David Kimchi im liber radicum s. v. ירא eine Erklärung seines Vaters zu Ps. 130.4 anführt, die eine interessante Polemik gegen den Mittlerglauben darstellt.

[3]) Diese Erklärung beruht auf More II, 34. Vgl. Cod. hebr. Mon. a. a. O. יש שכנו את המלאך נביא בדרך שציה במקום אחר אליו תשמעון בקולו (Ex. 23,21) ושמע בי שמי בקרבו (Deut. 18.15). (Berach. 34a (V, 3) u. Megilla IV. 9) והאומר יברכוך טובים הרי זה דרך מינות bei dem Schluss des Satzes scheint Levi den Gedanken vor Augen, zu haben den die Tossaphot zu Megila 25a s. v. יברכוך aussprechen: אי נמי משום דמחוו בשתי רשויות כלומר אל הים טובו. — Obgleich die LA. des Münchener MS. ויש שכני את המלאך נביא sich vielleicht aus der angeführten Stelle des More rechtfertigen liesse, so dürfte es sich doch empfehlen zu lesen: יש שכני את הנביא מלאך. Dafür spricht More II, 41 sub fin.: שהנביא נקרא מלאך und II, 42 ישהנביא נ"כ יקרא מלאך יכו' ebenso I, 15. Durch diese Aenderung wird auch der talmudische Ausspruch in besseres Licht gesetzt. Für die philosophischen Grundlagen dieser Exegese vergl. ausser Schem Tob und Ephodi zu More II,34 noch Mischne Tora Jes. Tora 7,1: תתערב . . . נפשו בבעלת המלאכים הנקראים אישים ויהפך לאיש אחד. Einige Parallelen führt Bacher, Bibelex. Maim., p. 68 n. 3 an. Zu denselben lässt sich noch Ibn Esra zu Num. 20,16 hinzufügen.

der Engel doch versagt bleibt[1]). In diesem selben Sinn wird das Wort auch angewandt, wenn Gott der höchste König מלך) (מלכי המלכים[2]) genannt wird. Dass מלך den Propheten bezeichnet, ist erwiesen zunächst durch Deut. 33,5, wo unter dem König Moses zu verstehen ist[3]). Sodann erhellt es auch aus Spr. 8,15; ein Königthum von Gottes und der Weisheit Gnaden schien also unserem Autor so unzweifelhaft aller Vernunft zu widersprechen, dass selbst der Wortlaut der Bibel sich vor solcher Evidenz beugen müsse. Dementsprechend ist nach ihm auch in Spr. 24,21a unter dem König der Prophet gemeint. Möglich ist es aber auch, dass darunter der Engel zu verstehen ist, und die zweite Hälfte unseres Verses warnt dann vor denen, welche die Ehrfurcht vor den Mittelwesen so weit ausdehnen, dass sie ihnen göttliche Ehren zuertheilen[4]). Dies sind die zwei scheinbaren Gegensätze, die unser Autor mit einander zu versöhnen sucht: an die Mittelwesen glauben, aber sie nicht anbeten[5]). Das Verbot des Engelkultus, das bei Maimonides, der in den Ländern des Islams wirkte, zurücktrat und zurücktreten durfte, musste in der Religionsphilosophie seines provençalischen Jüngers eine hervorragendere Stelle einnehmen.

Die philosophischen Gründe, die für die Annahme von Mittelwesen angeführt werden, sind die alten aristotelischen, durch den Neuplatonismus weiter ausgebildeten, denen Abraham Ibn Daud zuerst entschieden Eingang in die jüdische Religionsphilosophie verschaffte: Aus der absoluten Einheit Gottes kann nur eine einzige Bewegung emaniren; die Mannigfaltigkeit

---

[1]) אע"פ שיודע רום השמים ועומק הארץ אבל השגת השכלים הנפרדים תבצר מחקירתו. Das Wort מלך wird auf die Intelligenz gedeutet von Pseudo-Maimonides: Maamar ha-Jichud sub fin., wo למחות מלכין (Prov. 31,3) mit למפסידי שכלים übersetzt wird. Bacher, Bibelex. Maim., p. 159, n. 2 führt als Quelle Abulwalid an; ich füge hinzu, dass David Kimchi: liber radicum s. v. מלך diese Erklärung mit dem aramäischen Stamm מלך „denken" begründet.

[2]) Malchujoth für den Neujahrstag. Vergl. Kusari II, 2 u. More II,6.

[3]) Ebenso Ibn Esra zu Deut. 33,5. Die Quelle ist Tanchuma zu בהעלותך s. IX: מלך עשיתיך שנ' ויהי וגו'.

[4]) Vgl. Cod. hebr. Mon. a. a. O. הזהירו שלא יתערב עם מאמיני השיתוף והשנייות ולא עם שישימהו משנה ויעבדהו בחשבו שבזה יתקרב אל האל ואמר ועם שונים אל תתערב אע"פ שציויתך ליראה מדברי המלאך (Ex. 24,21) אמנם עם שונים וגו'. Das gleiche enthält eine Randglosse des Buches כד הקמח von Bachja ben Ascher I, 97a (ed. Lemberg): וענין אחר ועם שונים עם המשתתפים והם מאמיני השנייות והוא הדין למאמיני השלוש. Die gemeinsame Quelle ist im Tanchuma wohl zu finden, aus dem die Erklärung auch in den Aruch s. v. רא II übergegangen ist; s. Tanch. a. a. O.: ועם שונים וכו' ועם אותן שאומרין שהן שני אלהות המשתף שם שמים ודבר אחר נעקר מן העולם. Ueber שתף vergl. Succa 45b: בעולם אל תתערב sowie Kus. I, 76 und More I, 35, n. 60; über שנייות vergl. Kus. IV, 3 und More I,75.

[5]) Ebenso bei Abraham ibn Daud: Emuna rama, II, 6.

und der Wechsel des Naturgeschehens kann aus Gott nicht abgeleitet werden. Der reine Geist vermag auch nicht auf die Körperwelt zu wirken, denn sie wird nur durch materielle Berührung beeinflusst; schon aus Gründen, die in der Natur der Materie liegen, ergiebt es sich, dass Gott sie nicht direct bewegt[1]). Es sind dieselben Schwierigkeiten, die einst zur Annahme des Logos nöthigten, die jetzt mit dem erneuten Eindringen griechischer Philosophie ins Judenthum nothwendig wieder auftraten und die alten philonisch-neuplatonischen νοεραὶ δυνάμεις wieder auferwecken mussten.

Dem Rationalismus bot diese Doctrin ein weites Feld. Da er geneigt ist, in jedem Menschenglauben einen Strahl göttlichen Lichtes zu sehen, durch allen Götzendienst hindurch den Schein alter Erkenntniss zu erblicken, so boten ihm die Sphärengeister ein bequemes Mittel, um auch im Heidenthum etwas Wahres zu erweisen. So ist der „Gott des Landes“[2]) für unseren Autor nichts anderes, als das Gestirn, welches über das Land herrscht[3]). Denn jeder Stern hat sein bestimmtes Gebiet, über das hinaus er aber nicht wirken kann, ein Gedanke, den Ibn Esra oft ausspricht[4]) und der dann besonders nachdrücklich von Gersonides betont wird[5]). Man darf hierbei jedoch nicht an die landläufige Astrologie denken; es handelt sich vielmehr um Hypostasirungen bestimmter Seiten und Mittel des göttlichen Waltens und des natürlichen Wirkens[6]). In welchem Maasse dies gilt, mag daraus ersehen werden, dass Levi anrät, dem „Gott des Landes“ zu gehorchen, und als beherzigenswerthe Beispiele solcher „Verehrung des Landesgestirns“ anführt, die Apulier und Sicilier (אנשי פולייא ושיציליא) pflegten zu jeder Mahlzeit Lauch (כרפס), und die Marokkaner

---

[1]) Vgl. Cod. hebr. Mon. a. a. O. ומפה שהעסידו על מציאות המלאכים ריבוי המעשים המתחלפים בעולם המעידים על פועלים אמצעיים כי מן האחד לא יסודר רק מין אחד מ הפעולה ועוד התחדש הפעולות והשנויים בכל יום תמיד ועוד כי אין ראוי לחבר הפשוט הרוחני ההכרחי והגוף המורכב האיפשרי גם בהכריח חמרי ולא היה עושה כי אם במשוש פועל והפעלות ולעולם לא ישתלשל הסדר והדרגה הנראים בעולם ולא היה מניע הריבוי כי אם כפי התאר והתכונה שהניחו בקיאי העולם בדרך שסדרנו וסלכותא דרקיעא כעין מלכותא דארעא (Berach. 58a).

[2]) Deut. 31,16.

[3]) כח המזל המושל בה הנקרא אלהי הארץ.

[4]) S. oben S. 62, n. 4.

[5]) Milchamoth, letzter Abschnitt passim. Maimuni nimmt ein kausales Verhältniss zwischen den Sphärengeistern an.

[6]) Levi hat folgende Formel: הגופים השפלים משועבדים לגופים העליונים ומתנהגים על פיהם. Es sei hier bemerkt, dass er die Zahl der Sterne auf תקכ"ב berechnet.

(אנשי מרוקש) am Morgen Rettig (צנון) zu essen. Der Einfluss des Gestirns ist hier nur ein anderer Name für Klima, und „Verehrung des Landesgottes" ein Ausdruck für die Anpassung an die klimatischen Verhältnisse. In diesem Sinne wird es von ihm erklärt, weshalb die Samaritaner starben, bis sie „die Weise des Gottes des Landes" [1]) beobachteten: sie konnten im Lande erst leben, als sie die klimatischen Verhältnisse desselben zu berücksichtigen anfingen. Auch der „Gott", in dessen Hand der Herr den Pharao und Egypten geben will [2]), ist in gleicher Weise aufzufassen. Ueber diese gewissermaassen naturwissenschaftliche Bahn astrologischer Doctrin geht dann Levi aber hinaus, indem er in Form einer planetarischen Prädestination die Gestirne auch auf den menschlichen Willen einwirken lässt. Er kommt so zu einer Art von Determinismus [3]); Ibn Esra hat hier den Sieg über Maimonides davongetragen [4]).

Die absolute Unverbrüchlichkeit der in den Gestirnbahnen zum Ausdruck kommenden Naturgesetze wird mit grosser Entschiedenheit festgehalten [5]). Um keines Menschen willen greift Gott in sie ein; das einzige, was seine Providenz für den Frommen leistet, ist, dass sie ihn dem Machtbereiche des unabwendbaren Naturereignisses entzieht [6]). Die Elemente wandelt dagegen Gott zu Zwecken der Vorsehung um, denn unter dem Monde giebt es keine ewigen Gesetze [7]). Es ist eine Auffassung,

---

[1]) II. Kön. 17,26 u. ff.

[2]) Ez. 31,11.

[3]) Vergl. Cod. hebr. Mon. a. a. O. גם בדבריהם הבחריים יש עזר או קצת מניעה מן העליונים ואע"פ שיש בידו לבחור אי זה משני חלקי האיפשר כענין מה שזכר שלמה עת לאהוב וכו' (Koh. 3,8) ר"ל כי פעמים יולדו שני אנשים רחוקים שיאהבו זה את זה בתכלית האהבה וסבת זה היות כוכביהם מתדמים בכח והיו על מבט אהבה גמורה.

[4]) Ueber Ibn Esra's Ansichten s. seine astrologischen Excurse zu Ex. 9,15ff u. zu Ex. 39,19, die überhaupt zu unserem ganzen Abschnitt zu vergleichen sind.

[5]) Bei Ibn Esra hat dieser Gedanke nur die Form, dass die Gestirne ihre Bahn nicht ändern können, die ihnen Gott vorgeschrieben hat, s. z. B. Einleit. zu Ex. 39,19: והנה לא יוכלו המשרתים לשנות דרכם ושיעבור אחד מהם החק שנתן לו השם.

[6]) שהוא יסבב השלם להושיעו מן הרעות. Levi folgt hier Ibn Esra, s. diesen a. a. O.: . . . מה שנגזר עליו כפי מערכת ככבי מולדתו כן יקרנו חוץ אם ישמרהו כח העליון . . . מכח הכוכבים שיהיה דבק בו או ינצל מהגזרות ואתן לך משל וכו' vergl. besonders die folgenden beiden Gleichnisse Ibn Esra's.

[7]) Vergl. Cod. hebr. Mon. a. a. O. אבל ביסודות והסתהוה מהם ישנה הבורא תמיד לצורך יראיו ויחדש בהם פלאים נוראים כפי מה שגזרה חכמתו בירידת המטר ועצירה וזולת זה כי אין ענינם מוגבל ולא היו לך על סדר תמיד לפי מערכת הכוכבים גם כי המשפט על הוראת המטר או הקור או החום יהיה לפי הארץ ולפי הזמן אם היה קיץ או סתיו ולפי תכונת האויר בעת ההיא. Dasselbe dürfte wohl auch ausgesprochen sein von Ephodi zu More II, 29: הסבות המערכיות המסודרות אחר תנועות מוגבלות מסודרות והסבות ההם המערכיות שיבאו ושיקרו בעתיד הם כבר מסודרות מששת ימי בראשית.

wie sie ähnlich später von Gersonides vertreten wird, dass es nämlich nur in der sublunarischen Welt Wunder gebe, nicht aber im Reiche der Sphären[1]). Das Leben kann infolgedessen auch durch die grösste Frömmigkeit nicht über seine natürliche Grenze hinaus verlängert werden; bloss vor einem plötzlichen Tode, wie ihn Lasterhaftigkeit herbeizuführen pflegt, bleibt der Gottesfürchtige durch seinen Wandel bewahrt[2]). Wenn daher dem König Hiskia verheissen wird, dass seine Lebenszeit verlängert werde[3]), so will dies nur besagen, dass ein vorzeitiges Ende von ihm abgewendet sei und er das weitere Ziel, für das seine körperlichen Qualitäten ausreichten, in der That erreichen werde[4]). Recht vortheilhaft sticht diese Consequenz von der Ansicht Ibn Esra's ab, dass die Seele auf den Leib lebenfördernd einwirken könne[5]), wie denn derselbe überhaupt annimmt, dass die menschliche Vernunft dadurch, dass sie sich zur Stufe der Mittelwesen erhebe, in das physische Geschehen einzugreifen vermöge[6]). Seinen Voraussetzungen gemäss, sieht dann Levi auch im „Gebet für die Kranken" nur den Ausdruck des Wunsches, Gott möge die menschliche Natur sich ausleben lassen und sie vor Zufälligkeiten behüten. Er beruft sich hierfür auf einen Ausspruch Alfarabi's, dass bei der Heilung, ganz wie bei der Schifffahrt und dem Ackerbau nicht vorherzusehende

---

[1]) Levi wie Gersonides waren hierdurch gezwungen, das Wunder des Stillestehens der Sonne (Jos. 10,12 ff) wegzudeuten, nachdem es schon More II,35 stark rationalisirt worden war, cf. Spinoza tr. th.-pol. I: multi, quia nolunt concedere in coelis aliquam posse dari mutationem. . . .

[2]) Vgl. Cod. hebr. Mon. a. a. O. הארכת ימים תלוי במזל ובקיום התורה היסודי . . ולא יוסיפו זכות המצות להיות יותר חזק ממה שבכחו . . מי שיזכה ויתנהג כפי השכל ולא ימשך אחר התאוות יחיה בטובי הנהגתו ושמירתו כל מה שיתכן לו לפי מזגו ולא ימות מיתה מקריית אפי' יורה עליו המזל

[3]) II. Kön. 20,6.

[4]) משלו הוסיפו לו . . כי כל מה שאיפשר לאדם לקנות בכל השתדלותו יקרא שלו.

[5]) S. Ibn Esra's Excurs zu Ex. 23,26: והנה ידענו כי לכל איש זמן קצוב וזמן ידוע שיכול לחיות כפי רוב התום והלחה התולדית . . והדבק בשם יחזק התום והלחה בכח הנשמה ואז יחיה האדם יותר מהזמן הקצוב

[6]) Vgl. z. B. Ibn Esra zu Ex. 3,15: ואם תחכם הנשמה תעמוד בסוד המלאכים . . על כן היה יכול משה לשנות תולדות עולם השפל . . sowie zu Num. 20,8: דע כי כאשר ידע החלק את הכל ידבק בכל ויחדש בכל אותות ומופתים. Ueber die Quelle dieser Anschauung, die dem Propheten eine Art „Laplace'schen Geistes" zuspricht, s. Ephodi zu More II, 29 sub fin. § ע und besonders Schemtob ben Falaquera zu ebendiesem Capitel, letzter Abschnitt. Die Quelle ist Avicenna. Vgl. auch Kaufmann, Attrib., S. 204, Anm. 181. Gersonides bekämpft diese Ansicht im fünften Abschnitt der „Milchamoth". Vergl. S. 60, Anm. 5.

Momente eine grosse Rolle spielten; deshalb habe hier die Providenz ein weites Feld [1]).

Eine weitere Schwierigkeit, die seiner naturwissenschaftlichen Ueberzeugung in den Weg trat, war die talmudische Ansicht, dass Israel keinem planetarischen Einfluss unterworfen sei. Er nimmt hiergegen wieder zu den contingenten Geschehnissen seine Zuflucht. Aus deren Machtbereich könne Israel sich erheben, dadurch, dass es infolge geistiger Vollkommenheit in den Bereich göttlicher Vorsehung trete [2]), nicht aber ein heidnisches Volk, das aller wahren Religion bar ist. Biblische Beweise hierfür sind u. a. Deut. 32,9 und Jerem. 10,16, Stellen, die den Versen Deut. 4,19 und Deut. 32,8 gegenüberzustellen sind [3]), und von denen der letztere anzeigt, dass es ebenso viele Völkergestirne gebe, wie Stämme in Israel [4]). Als die Israeliten das goldene Kalb anbeteten, waren sie der falschen Meinung, dass sie der Führung eines Gestirnes, und zwar des Stieres [5]), selbst dann bedürften, wenn sie Gott verehrten und so seiner Vorsehung theilhaftig würden [6]).

---

[1]) Vgl. Cod. hebr. Mon. a. a. O. ברכת חולים אינה להוסיף ימים רק תפלה לאל שיצילנו ממיתה מקרית והיא תפלה שהאל יצליח הטבע כמו שנזכר אבונצר [שהזכיר אבונצר] מלאכות הרפואה והמלחות ועבודת האדמה אינו מחויב שתהיה תכליתם הולכת תמיד לפי פעולתם כי כל אחד מאלה לא ישלם מפעל אחד לבד על כן איפשר שיעשה כל הראוי לעשות ולא יצליח במלאכתו. —

[2]) Vergl. oben S. 66, n. 2, ausserdem Ibn Esra zu Deut. 4,19 והשם ישראל מעלה גדולה להיות השם יועצם ולא כוכב להם והנה ישראל נחלת השם. cf. Ibn Esra zu Exod. 23,26: ובמרוצתם יקבלו בני העולם השפל דבר והפכו על ידם והנה אם נשמור לא נקבל, cf. Ibn Esra zu Deut. 32,8. Zur Sache vergl. More III, 51.

[3]) Diese Stellen waren ausser von Ibn Esra auch von Maimonides bereits in diesem Sinne gedeutet worden, s. Mischne Tora, Hilch. Akkum, II, 1 u. More II, 5.

[4]) Dieselbe Bemerkung fand ich bei David de Pomis, de medico hebraeo, praef., sowie, in umgekehrter Form bei Bachja ben Ascher zu Ex. 7,4: קרא הכתוב לישראל צבאותי לפי שהם כנגד צבא הגלגלים י"ב שבטים כנגד י"ב מזלות. An keiner dieser Stellen ist es im Namen des Talmuds angeführt, in dem ich die Quelle im Münchener Codex Berach. 32b (Dikd. Sofr.) fand: אמר הק"ב"ה . . י"ב מזלות בראתי בשמים כנגד י"ב שבטים.

[5]) Vergl. Ibn Esra zu Ex. 32,1: וחכמי המזלות אמרו כי המחברת הגדולה לשני העליונים היתה במזל שור וזה כזב כי לא היתה רק במזל דלי ועל דרך חכמת המזלות הוא מזל לישראל.

[6]) Vgl. Cod. hebr. Mon. a. a. O. ר"ל שיעשו (Sabb. 156 a. f.) אין מזל לישראל מצותי ותורתי כמו שנבאר בהשגחה יצילוהו מן הדברים המקריים כאמרו ומאותות השמים אל תחתו כי האומות ומלכותם ושפלותם כפי כח הכוכב השולט עליהם כאמרו אשר חלק (Jerem. 10,2)

In der teleologischen Beurtheilung des Verhältnisses der Mittelwesen zum Menschen steht unser Autor ganz auf maimunischem Boden; der anthropocentrische Standpunkt ist in der Frage nach dem Zweck der Welt von ihm völlig aufgegeben. Mit Maimonides nimmt er einen doppelten Zweck jedes Wesens an, den immanenten und den transcendenten[1]). Der letztere besteht bei Pflanzen und Tieren darin, dass sie den Menschen nützen sollen[2]), und bei den Menschen wiederum darin, den reinen Formen sich darzubieten[3]). Hieraus ergiebt es sich, dass die Mittelwesen nicht um des Menschen willen existieren, sondern umgekehrt. Daher besagen die Worte des Schöpfungsberichts, nach denen die Sonne der Erde leuchten soll, nicht, dass dies der Zweck sei, für den sie geschaffen wurde, vielmehr geben sie nur an, welchen Nutzen die untere Welt von ihr haben solle[4]). Eine Reihe von Agadoth, die scheinbar den Menschen für den Zweck des Alls erklären, ist dahin zu interpretieren, dass sie in Wahrheit nur die sublunarische Welt im Auge haben. Der Ausspruch, dass der Mensch so viel wert sei, wie die ganze Welt, will ihn nur als Mikrokosmus charakterisieren und widerspricht deshalb der philosophischen Wahrheit nicht[5]).

ד אלהיך אותם (Deut. 4,19) ואומר יצב גבולות עמים למספר בני ישראל (ibid. 32,8) ר"ל (Es ist wohl zu lesen: המזלות שמושלים עליהם האומות (האומות שמושלים עליהם המזלות הם י"ב כמספר השבטים אבל חלק ד' עמו יעקב חבל נחלתו (Deut. 32,9) וכן הוא אומר לא כאלה חלק יעקב כי יוצר הכל הוא (Jerem. 10,16 u. 51,19.) וכן יזרו כל המעשים הנזכרים בשמואל ור' עקיבה (Sabbat a. a. O.) כי כולם בענינים המקרים בלתי מוקפי הסבות גם שמואל אע"פ שהיה חוזה גדול היה דעתו אין מזל לישראל ומשה בקש מהשם שלא יהא ענינו על פי המזל ולא ינהיגנו על פי מלאך כאשר היתה דעתם בעשותם העגל כתבנית שור אבל יהיה עיונו כפי ההשגחה וזהו שאמר אם אין פניך הולכים וגו' (Exod. 33, 15) ובמה יודע וסו' וסבת גלותנו ואריכותו לרחקנו מהאל עד שמשל המזל עלינו גם הגלות סבה להכניע החסר ואם לא כן מה טעם לגלות מצרים. (ibid. 33,16.)

[1]) More III, 13f.

[2]) ibid.

[3]) cf. ibid.; nach Maimonides ist die Gottesverehrung jedoch nicht der Zweck des Menschen, um dessen willen er geschaffen wurde, sondern nur seine ethische Bestimmung.

[4]) Nach More III, 13.

[5]) Vgl. Cod. hebr. Mon. a. a. O. כבר ביארתי כי התכלית הראשון בכל מין הוא המצאו על [אל] הטוב שיתכן במין והמשך ההויה וכדיפת וכונת dürfte Für zu) setzen sein. Der Sinn des Satzes wäre dann, dass der erste Zweck jeder Art die Erhaltung der Art ist, und der Zweck der Erhaltung wiederum, mithin der zweite Zweck, der, dass sie dazu dient, die Art ein ausser ihr liegendes vernünftiges Ziel erreichen zu lassen. Für die Beurtheilung des Satzes vergl.: Anatoli: Malmad p. 52a: ההמדה ההויה וההפסד שהיה . .

In der Polemik Ibn Esra's gegen Saadia, die Frage betreffend, ob das Behütete bedeutsamer sei als der Behütende[1]), stellt sich Levi demgemäss auf Ibn Esra's Seite, der in verneinendem Sinne entscheidet. Nach Levi's Ansicht sind Bibelverse, wie Gen. 28, 15 und Ps. 121, 4 völlig ausschlaggebend.

Falsch ist auch der Beweis, der von gegnerischer Seite aufgestellt wurde, dass an jedem Dinge dasjenige, was sich in seiner Mitte befinde und so am meisten geschützt werde, das Wertvollste sei, wie z. B. der Kern an der Frucht. In Wahrheit ist die Frucht das Kostbarere, als das Wirkliche, dem bloss Potentiellen gegenüber. Das Herz, auf das Saadia sich ebenfalls berief, ist nicht, weil es das edelste Organ ist, in die Mitte des Körpers gesetzt, sondern, damit alle Glieder von ihm gleichen Nutzen haben können[2]).

Um seine These zu erhärten, weist Levi sodann auf den Sprachgebrauch hin, der das Mittelwesen als etwas Höheres bezeichne, sowie auf die Thatsache, dass die Ursache ihre Wirkung an Wesensinhalt übertrifft. Hiergegen, so führt er weiter aus, kann auch nicht eingewandt werden, dass der Mensch, welcher die Vollkommenheit sich erst erringen müsse; sittlich höher stehe als der Engel, dem sie angeboren sei[3]), denn bei diesem Einwurf wird übersehen, dass ein notwendiges

---

לרצון השם כשיתהוה ממנו תכלית מה שאיפשר להתהות.) המציאות כי החכמה גזרת המציאות למה שיתכן להמצא הוצאות למעשה כי המציאות טוב בתכלית השפלים לצורך האדם ותכלית האדם להתקרב ולהתערב בצורות הטהורות ולהדמות למלאכים והם שיושג מציאותם לאדם מצד פעולתם ומה שיגיעו אליו מן הטובות ברצון האל וזה אמנם הוא על צד הכונה השבת [השנית] כי חלילה שנבראו העליונים העומדים בעבור האדם שהוא הווה ונפסד ומה שאמר להאיר על הארץ (Gen. 1,15 הוא ספור על התועלת המגיע [המגעת] מהם (הוא ספור :Der Satztheil ist wörtlich aus More III, 13. בשפלים על התועלת המגעת מהם) אמנם האדם הוא עקר השפלים ותכליתם וצביונם כמו שאמרו בב"ר כל צביונו של אדם אינו אלא Gen. r. sct. 10, 10c. Zu beachten, dass in einzelnen Ausgg. das) על הארץ fehlt. (Wort אלא ומה שאמרו כל העולם לא נברא אלא בשביל זה (Berach 6b.) ר"ל (ibid. u. Sabb. 30b. Zu beachten, dass manche) העולם השפל כענין כי אם לצוות לזה ר"ל שהכונה (Ausgg. für לצוות lesen: לצבות; letzteres auch L. A. des Aruch. במציאות ההווין להיות טבע להמציא השלם ולהמציא לו צרכיו ומי שאמר שקול זה כנגד כל העולם כולו (Aboth di R. Nathan 31.) ר"ל כי הרכבת האדם כוללת כל נמצא עליון ושפל לזה נקרא עולם קטן.

[1]) Ueber diese Controverse s. M. Schreiner, Der Kalam in der jüd. Litt., p. 14, n. 5 u. 8.

[2]) Ueber die physiologische Seite der Frage vergl. Kaufmann, Die Sinne, p. 62ff.

[3]) S. Schreiner a. a. O.

Gut objektiv weit höheren Wert hat als ein contingentes, erworbenes [1]). Schon die Thatsache der Uebel, welche durch die Gestirnbewegung erzeugt werden [2]), widerlegt es, dass die Gestirne uns dienen; es ist ausgeschlossen, dass etwas, das für uns schlimme Wirkungen herbeiführt, um unseretwillen besteht [3]).

(Forts. folgt.)

Das Rabbinats-Diplom des R. Isaak ha-Cohen in Pinczow.

Mitgetheilt von **B. Friedberg**.

Zu den Verdiensten unseres unvergesslichen David Kaufmann gehört es, auf die Wichtigkeit der Anstellungsurkunden der Rabbiner für die Einzelgeschichte der Gelehrten und der

---

[1]) Vgl. Cod. hebr. Mon. a. a. O. ועוד כי אמצעי יאסר על שלשה ענינים אמצעי באיכות ואמצעי בסדות ומאלה נבחר האמצעי ויאסר אמצעי בסקום כל אחד יקר המעלה ובידוע כי מעלת הסבה יתרה על מעלת המסובב והפועל נכבד יותר מפעלו ולזה הדבר גלוי וברור כי העליונים נכבדים מן האדם במציאות ומעלה וכבוד ונראה שאחד מסה שהטעה המדברים בזה בראותם כי צדקת האדם תבא מצד בחירותו וכבשו את יצרו ולזה שכרה הרבה מאד אבל המלאכים מעלתם טבעית כי אין יצר הרע שולט בהם אבל הם ענין קיים ולא שארו [שערו] ביתרון מעלת המחוייב על האפשרי והנה גריעותם סבוארת בכתוב אף מן הגלגלים והכוכבים כי אחר שאסר כי אראה שמיך וגו' אסר מה אנוש כי תזכרנו (Ps. 8,4f) אסר הן עד ירח ולא יאהיל וגו' (Hiob 25,5f) אף כי נתעב ונאלח וגו' (ibid. 15,16) ואיך יהיה בעבורנו מי שהוא גדול סמנו במעלה ובסקום ובגודל הסופלג ויהיה הסקיף בעבור הסוקף והכדור בעבור הנקודה והזך המאיר בעבור העבור החשוך והנורא [והצורה] בעבור החומר.

[2]) Der Ausdruck im hebr. Text, dass die Sterne uns „Böses zufügen", ist nicht wörtlich, sondern nur als Ausdruck der objektiven Thatsache zu nehmen. Unser Autor steht jedenfalls auf dem Standpunkt Ibn Esra's, der für das gesetzmässige Wirken der Gestirne den klassischen Ausdruck hat: לא ייטיבו (Exc. zu Exod. 34,1; ibid.: לא יהיו להרע או להיטיב רק ככה דרכם u. zu Exod. 23,26: ולא ירעו לא נבראו להטיב או להרע).

[3]) Vgl. Cod. hebr. Mon. a. a. O. השמים והכוכבים מנהיגים אותנו ברצון האל יתברך [וקוניהם] לנו החיות והכח והתנועה ולמעלת השמים אל [על] הארץ והיות הארץ כיסוד וחומר והשמים להם צורה אמר ש בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה (Spr. 3,19.) כי חכמה למטה מתבונה כמו שהתבאר ומסה שיסתור לפי דעת האומר שהם נבראו לשרתנו ולהועילנו מה שנראה התחייב הרע וההפסד בעולם מקצת מידי התנועות המערכת ומהיות קצת כוכבים מזיקים ומריעים לאדם גם כי יפצאו כמה דברים מזיקים בלתי ידועי התועלת התחייבו לטבע ההויה וההפסד על כן הדעת מכרחת שהגלגלים אסנם נמצאו לעצמם והם פועלים לפי כחם והשפלים יקבלו מהם כל אחד כפי טבעו וכפי מה שיזדמן ויתגלגל בעת ההיא מהנעתם ופעלתם.

Gemeinden hingewiesen zu haben. Eingedenk seiner Mahnung[1]), die nicht eben zahlreichen veröffentlichten Denkmale dieser Gattung thunlichst zu vermehren, theile ich im Nachfolgenden das Document[2]) mit, durch welches R. Isaak ha-Cohen zum Rabbinat in Pinczow berufen wurde.

R. Isaak ha-Cohen war der berühmte Enkel seines ungleich berühmteren Vorfahren R. Schabtai ha-Cohen, des Verfassers der Commentare (ש"ך) zum zweiten und vierten Theil des Schulchan Aruch, der vor den Greueln des polnisch-schwedischen Krieges aus Litthauen nach Mähren geflüchtet ist und in Holleschau 1662 die letzte Ruhestätte gefunden hat. Sein Vater R. Mose Dob Berisch b. R. Isaak b. R. Mose war in grader Linie ein Urenkel R. Schabtai's. Er wurde etwa 1740 in Opatow, in der Nähe von Krakau geboren und war schon in seinen Knabenjahren wegen des Umfanges seines Wissens und der Schärfe seiner Auffassung in weiten Kreisen angestaunt. Als er etwa sieben Jahre alt war, brachte ihn sein Vater nach Hamburg, wo er fünf Jahre lang den Unterricht des R. Jonathan Eibenschütz genoss. Sein Meister war von den ausserordentlichen Fähigkeiten des Knaben derartig entzückt, dass er diesem bei seinem Abschied zwei silberne Leuchter schenkte und sie ihm mit den Worten übergab: „Das, mein lieber Sohn, nimm als Geschenk von mir, und gedenke meiner jedesmal, wenn Du die Sabbath- und Festlichter daran entzündest"[3]). Schon ein Jahr später, nachdem er eben das dreizehnte Lebensjahr zurückgelegt hatte, trat er in den Ehestand und wurde zum Rabbiner nach Stobnica in Klein-Polen berufen. Zahlreiche Schüler sassen damals bereits, angezogen von dem Rufe seiner erstaunlichen Gelehrsamkeit und seines wunderbaren Scharfsinns, um dessentwillen er mit dem Ehren-Beinamen „Charif" geschmückt wurde, zu seinen Füssen[4]). Zu ihnen gehörte sein Bruder R. Isak Abraham, der Verfasser der Rechtsgutachten-Sammlung „Kether Kehunna"[5]). Gelehrte von Ruf bemühten sich damals bereits,

---

[1]) In der Zeitschrift ha-Eschkol I, S. 177.

[2]) Ich verdanke eine Abschrift der Freundlichkeit des R. Schabtai Rapaport, jetzigen Rabbiners in Pinczow, der zu den Sprösslingen der im Text näher bezeichneten Familie gehört.

[3]) Vgl. mein כתר כהונה, (Drohobycz, 1898,8), S. 28.

[4]) „ר' איצקל חריף" nannte man ihn.

[5]) In der Einleitung zu seinem RGA. כתר כהונה (Zolkiew, 1805,4) rühmt sein Bruder von ihm: לבו היה כלב האריו וקולו כמים רבים אדירים . . . ומשכו נהרות תלמידים מופלגים.

seine Approbation[1]) zu ihren Werken zu erlangen. Nach etwa zwanzigjähriger segensreicher Wirksamkeit erwählte ihn die grosse und berühmte Gemeinde Pinczow zum Vorsitzenden des Rabbinats und Vorsteher der Jeschibah und theilte ihm seine Ernennung in der Urkunde mit, die ich hier zum ersten Mal nach dem Original der Oeffentlichkeit übergebe. Ueber seinen Lebensgang ist nur noch bekannt, dass er bereits im Winter 1773/74, noch bevor er die Höhe des Lebens erreicht hatte, mitten aus seinem neuen umfangreicheren Wirkungskreise, in welchem ihm nur wenige Wochen thätig zu sein vergönnt gewesen ist, abberufen worden ist. Die Totenliste der Synagoge in Pinczow notirt folgendes[2]) über seinen Heimgang: „Der letzte Schlag traf uns am schwersten, als am Ausgang des Ruhetages Kummer und Seufzen über uns kam und uns bis ins innerste Mark erschütterte, in der Nacht zu Sonntag, den 25. Schebat 534 (= 6. Febr. 1774). Damals klagten und weinten wir über den Verlust, den der himmlische Vater über uns hat hereinbrechen lassen, indem er unsern Rabbiner, den R. Isak b. R. Dob Berisch ha-Cohen zu sich berief. Nicht lange ist es ihm beschieden gewesen, sein rabbinisches Amt bei uns auszuüben; lange vor der Zeit ist seine Sonne untergegangen; nur zehn Wochen hat er seines Amtes bei uns gewaltet. Dann brach das Verhängniss über uns herein, und der Fromme kehrte zur ewigen Heimath zurück".

Sein Rabbinats-Diplom hat folgenden Wortlaut:

כה תברכו את בני ישראל ביד המוכתרת

חנה קישור לכהן לצלית אזניו בצלצלי שמע, שמע דצליל קולא נביט ועולה מעלה מעלה, מעלית בית חורן, כנס של הגבעה וכתורן: הא פרדישנא להאי פרדשנא, שמועה טובה עצם תדשנה . . .

---

[1]) Z. B. R. Joseph b. Meir Theomim, der berühmte Vf. des ס' פרי מגדים, erbat sich seine Approbation zu seinem ס' גינת ירדים (Frankfurt a/O. 1767,4) u. erhielt eine solche am Mi. (22. Ijjar 526 =) 31. Mai 1766. R. Isaak nennt den Verfasser „מחותני". Auch zum ס' האריך seines Vorfahren R. Schabtai, welches damals (Berlin 1767 fol.) die Presse verliess, schrieb er am Fr. (27. Adar I 527 =) 27. Febr. 1767 eine Approbation.

[2]) ואחרון הכביד לנו יותר, במוצאי מנוחה השיג לנו יגון ואנחה, השוברת כל גופו של אדם אור ליום א' כ"ה שבט תקל"ד. עינינו שפכו דמעה מאין הפוגות על השבר שהקרה ה' לנו בעו"ה שנפטר כבוד הרב המאה"ג אדוננו מורנו ורבנו הגאון הרך בשנים אב"ד ור"מ דקהלתנו יצ"ו מ' יצחק בן הרב כבוד המנוח המופלג מ' דובעריש הכהן ז"ל, ולא שהה כדי מלוכה לישב על כסא ממלכתו ממלכת כהנים על כסא הריראה שקעה החמה שלא בעונתה ויהי בשבתו פה"ק רק עשרה שבועות בעו"ה מדת הדין פגעה באותו הצדיק ובא למלונו לג"ע.

ויהי

בישרון מלך מלכי רבנן בהתאסף ראשי עם יחד ה״ה כבוד אלופי ראשי קציני נגידי מנהיגי קרתא קדישא צדק ילין בה ק׳ פינטשב יצ״ו: כלם קדושים ובתוכם ה׳ בצרוף ה״ה האלופים השייכים למנין א״ך אנשים, זה אל זה ממללים ולא . . . לתת פאר על ראשינו וכתר תורה לחשוב להגיד שבח מגדול עוז העושים . . . מעשה רב, מנו רב ומנו רב, להיות יושב בראש לבשר צדק בקהל רב, להיות לעילא מקהל ברכתא, אב״ד ור״מ דאתרא הדין, לריח שמנו הטוב זה שמן ערב, הריחו קציני נגידי קהילתינו יצ״ו. ועלתה בהסכמה במוסכם בשפה אחת בלי כחד, ונשמע פתגם כה היא אדונינו מורינו ורבינו אב״ד ור״מ מרא דאתרא, וכי הוא יעלה בראש תדהר ותאשור ברוש, בשמים ראש, מור דרור רישא דדהבא צואריו בחרוזים, גל אגוזים, דכתרי בכתר תורה וכתר כהנה וכתר שם טוב עולה על גביהן, שמו כבוד שמו הנעים, יצחק יקרא.

(יחוסו בראשי החרוזים)·
יפה נוף כל החורים,
צוף ונצר נטע נעמן מגוע ושרש,
חכמתו חכמת המסגר והחרש,
קדש ראשית כל לו דרוש,

ישקוט על שמריו ויתכונן — צמרת הארז אשר בלבנון,
חרבות צורים כהלך להשנון, — קשת ישראל כגבור מתרונן,
יתד היא שלא תמוט, — צי אדיר כל בעל משא שמוט,
חובל הים ותופס משוט, — קברניתא דספינתא לא ימוט,
יורה יורה ידין ידין . . . — צר תעודה ומשא בחד [ידא]
חדידות שמעתא מרוין צחיא, — קיתין אפרסמא דכיא,

הוא ניהו מורינו ורבינו כבוד אדונינו ותפארתינו הכהן הגדול מאור עינינו נר ישראל פ״ה עמוד ימינינו, ימין עז, כיכין ובועז, כבוד שמו נאה לו, יצחק ירנן הכהן הכנני לדשן ורענן, שקט ושאנן, עד ביאת יונן, אמן.

מלך במשפט אר״ש הנה ארש״ו אר״ש ברזל, היקשה אדם קשה כברזל, ברז״לי הגלעדי מן הצרי אשר בגלעד, ויעבור הגל גל הוה עד, כי יבא מועד, שרידי עם ה׳ להתועד, התועדת קדש אנשי אמנה, יחד ופינה השייכים לקבלה כבוד הרב ומורה צדק לעדתו, עדת ישרון, ומקבלה ואילך מצות כהנה, כי געה העת והעונה, עונת ת״ח לשם שוכן מעונה, הבשילו אשכולותיו ענבים, ויקוו לעשות ענוים, יתענג על רוב שלום, אוצר בלום, יחי המלך מלכי רבנן גברא פני יצחק אפי רברבא אמרותיו אמרות ה׳ באמר

בינה, באספקלריה המאירה, בפלפולא חריפתא, החריף ובקי בחדרי התורה, תורת חסד על לשונו לשון למודים, כבוד אדוננו מורינו ורבינו הרב המאה"ג הגאון המפורסם לשבח, שבח מגדול עז ותפארתו מו"ה יצחק הכהן בן לאותו צדיק ועניו כבוד המנוח ה"ה הרב החריף המפורסם מוהר"ר דוב בער הכהן ז"ל מותיב ומפרק פורק וטוען, כי אותו ראינו צדיק ירא את ה' מרבים רבים שת"י השערה אל הוקנים, יקרים מפנינים, ויחפשו במטמונים, חיפוש אחר חיפוש עשרת מונים, מאן יחיד ברישא לעצור בעם ה' כעוברא לדשא, ומי יפרק בהרים ויכתת בגבעות וישדד בעמקים עמקי ים התלמוד הבה נבנה לנו עיר מגדול כמו רמים, ושטלה מגוללה בדמים, תורה וגדולה בקנה אחד עולה ונורקה מפי חבורא תחת חבירא, בשפה ברורה, כלם כאחד עונים ואומרים שבנו וראינו תחת השמש מאן דחזי בכסא דמוקרא להשתמש, מצאנו ראינו, הא תיובתא, והא גברא רבא קא חזינא, מזה בן מזה מבוקר מלשכות . . . בנן של קדושים, חכם חרשים, ונבון לחשים, וכבר שמש בכתר הרבנות כמה שנים, בק"ק סטאבניץ והיא תאוה לנפשינו ונחמד למראה מראה הכהן ושפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו, פנו מקום למנה בן מנה והכינו כסא לישב על כסא הוראה ואתקינו בית התלמוד כי לו נאה ויאה לישב בראש וליטול חלק בראש ולהיות נשיא אלקים בתוכינו אב"ד וור"ט ומרא דאתרא בקהילתינו יצ"ו. וכל הכנסות לכבוד הרב ככל אשר הי' לפנים רבנן קשישא וסבראי ולכהן תהי' ארוחתו ארוחת תמים מידי שבוע בשבוע סך ארבעה והובים פוליש וכל משפטי נמוסי רבנות והכנסות וחליקות הכבוד הלא המה כתובים וחרותים בעט ברזל ועופרת למשמרת על פנקס הקהל יצ"ו באר היטב, עתה הפעם ילוה אישי כהן גדול אלינו, ויהא רעוא שיעורי לוי . . . זה אהבה יתן שפע וברכה וחיים לכבוד אדוננו מורינו ורבינו רבא דעמא . . . דאומתא ברוך . . . לשלם לכל בני כנסיותינו, ויהי נועם ה' עלינו, עד ביאת משיח צדקינו, והוא יוצא ויבא לפנינו, ולהיות לנו לאב ולפטרון עד מאה שנים אמן סלה.

ויטהר ויחיש ביאתו, ויעלה נא על ראש שמחתו, ושלום יהי' במטרתו השליט ביראת אלקים ובחכמתו, צדק יהי' באמונתו, להורות צדק לעדתו, למען יאריך ימים על ממלכתו, ממלכת כהנים ותהי' ראשית ממלכתו פ"ק למול ולברכה מיום א' דר"ח מרחשון בשנת ושבתי בשלום אל בית אבי לפ"ק [תקל"ד].

הכ"ד קריאי העדה הבאים על החתומים כבוד ה"ה האלופים ראשי קציני נגידי מנהיגי קהלתינו ק"ק פינטשוב בצרוף ה"ה אלופים התורנים גבאי צדקה גדולה דפ"ק ובצרוף ה"ה כבוד הרבנים המופלאים רב"ד וה"ה הדיינים דפ"ק השייכים למנין אך טוב לישראל.

הנ"א ה' מרדכי אסיא מפינטשוב
„ הק' גבריאל בהרב ז"ל [1])
„ „ משה בהמנוח מ' אפרים ז"ל
„ „ אפרים פישל בהמנוח נפתלי הירץ ז"ל
„ „ בנימין במ' אליעזר ז"ל
„ „ יוחנן בטוהר"ר יוסף ז"ל
נאי' יוסף בהרב פסח ז"ל

הנ"א שמואל בטוהר"ר יודא סג"ל
„ הק' איצק בהגיד מהר"יק סנ"ל
„ „ משה בירך בהמנוח נפתלי הירץ ז"ל
„ יהודא בהמנוח מ' זלמן ז"ל
נא' ואב וואלף בהמנוח דוד ז"ל

נא' משה בלאאמו"ר מ' ישעיה ז"ל
„ יוחנן בהמנוח אברהם[2])
„ משה אשר בא"א מוהר"ר יצחק ז"ל מנוע צבי.

Maria Theresia's Ernennungsdecret für den mährischen Landesrabbiner Gerson b. Abraham Chajes.

von

Emanuel Baumgarten.

Wann die Institution des Landesrabbinats in Mähren creirt wurde, ist nicht festgestellt. Als die Vorlage des Gesetzes zur Regelung der äusseren Rechtsverhältnisse der Israeliten im Schosse des Cultus- und Unterrichtsministeriums berathen ward, wurde ich von massgebender amtlicher Seite gefragt, zu welcher Zeit wohl das mährische Landesrabbinat entstanden sein möge, — ein Beweis, dass in den Regierungsarchiven sich nichts Bestimmtes darüber vorfindet. Nehemias Brüll[3]) ver-

[1]) Hier ist offenbar der nachmalige Pinczow'er Rabbiner R. Gabriel gemeint. Vgl. mein לוחות זכרון, S. 60.

[2]) Bekannt unter dem Namen R. Jochanan חריף u. nachmals Rosch-Jeschibah in Frankfurt a. M., vgl. die Einl. zu den RGA. צלותא דאברהם und mein לוחות זכרון, S 79.

[3]) Zur Geschichte der Juden in Mähren. Wiener Jahrbuch für Israeliten, 1867, S. 188.

muthete, dass infolge und bei Gelegenheit der 1574 in verschiedenen Gemeinden stattgefundenen Judenverfolgungen Kaiser Maximilian dasselbe in's Leben gerufen habe, wahrscheinlich um ein Organ zu schaffen, das — ähnlich wie in Deutschland — als Instanz zwischen der Regierung und den Juden des Landes gelten könnte. Brüll lässt Mordechai Moses Elles, einen Zeitgenossen Salomon Lurje's, den ersten mährischen Landesrabbiner sein. Der Wirkungskreis des Landesrabbiners war ein umfassender. Neben den internen rabbinischen Aufgaben, die sich in gewissem Sinne auf sämmtliche jüdische Gemeinden Mährens bezogen, wie Schlichtung von Streitigkeiten und Zwistigkeiten in Religionsangelegenheiten, Approbation der in den Gemeinden Mährens anzustellenden Rabbiner, Verleihung von Titulaturen u. dgl., gab es auch externe. „Er hatte die Pflicht, auf den richtigen Eingang der Contributions- und anderer Schuldigkeit der Juden mit willigster Zuthat zu sehen.“ [1]) Unter einem der Landesrabbiner, Moses b. Aharon Lemberger, entstand 1758 die General-Polizei-Process- und Commercialordnung für die Judenschaft des Markgrafenthums Mähren [2]). Hierin spiegelt sich wohl das ganze Bild ab, das die Obliegenheiten des Landesrabbiners der Behörde gegenüber darstellte. Er musste in Allem und Jedem, was die Juden betraf, seinen Mann stellen. Der Vorgang bei seiner Wahl bildete einen Commentar dazu. Aus jedem Kreise der in drei Kreise getheilten mährischen Judenschaft hatten zwei Landesälteste und sechs Deputierte, also 24 Mitglieder, am Wahltage in einem hiezu bestimmten Locale in der Landeshauptstadt Brünn zu erscheinen, und in Gegenwart des kreisamtlichen Wahlcommissars nach Aufruf des Leiters des Wahlgeschäftes jeder einzeln einen motivirten Ternovorschlag zu machen. Je nach der Mehrheit der Stimmen, die auf die Candidaten fiel, wurde der Ternovorschlag der Wahlversammlung und die Rangordnung der Bewerber bestimmt. Das Wahlprotokoll wurde, versiegelt und verschlossen, dem Brünner Kreisvorsteher übergeben, und von diesem mit einem Referate an das Gubernium geleitet. Von Letzterem aus gelangte es an die Hofkanzlei, deren Entschliessung entscheidend war für die Wahl selbst, sowie für die Beeidigung und den Amtsantritt des neuen Landes-

[1]) Scari: Systematische Darstellung der in Betreff der Juden in Mähren u. s. w. erl. Ges. u. Verordn. (Brünn 1835), § 44; vgl. Wolf, Die alten Statuten (שי"א תקנות) der jüd. Gemeinden in Mähren (Wien 1880).

[2]) Nehemias Brüll a. a. O. S 206.

rabbiners[1]). Die Wahl vollzog sich nicht immer in raschem Tempo. Im Jahre 1778 z. B. starb, 52 Jahre alt, der Landesrabbiner R. Schmelke Horwitz, und nicht weniger als zwei Jahre dauerte es, bis er einen Nachfolger erhielt. Freilich war es nicht immer leicht, einen solchen sofort zu finden. Horwitz hat als ein Wundermann gegolten. Ein Wunder begleitete den Antritt seiner Stelle, ein Wunder seinen Abgang[2]). Erst 1780 wurde R. Gerson b. Abraham Chajes[3]) auf seinen Sitz gehoben. Dieser fand bessere Zustände als sein Vorgänger in den mährischen Gemeinden vor. Der sabbathäische Spuk war so gut wie zu Ende, und die Frankisten schnürten ihre Reisesäcke, um nach Offenbach zu gehen. Auch politisch standen die Juden besser. Der erleuchtete Geist Josephs II. erhellte die düsteren Wohnungen Israels[4]). Dass dessen Söhne auch zum Militärdienst herangezogen wurden, war nach den damals unter den Juden herrschenden Begriffen ein schwarzer Punkt in der Sonne der neuen Zeit.

Der besonderen Güte des Buchdruckereibesitzers, Herrn Moritz Knöpfelmacher, verdanke ich eine Abschrift des Ernennungsdecretes dieses Landesrabbiners. Es ist schon an sich interessant genug, um seine Publicirung zu rechtfertigen; der hervorragende Mann, dem es gilt, ist nicht minder eine Rechtfertigung dafür. Gleichzeitig mag auch ein Irrthum berichtigt werden, der rücksichtlich des Landesrabbiners Gerson Chajes besteht. Er wird nämlich als der Grossvater eines Herrn David Hirsch Wolf in Holleschau bezeichnet. Dem liegt offenbar ein Irrthum zugrunde: nach Abraham Trebitsch's Angabe starb der L. R. Chajes kinderlos[5]), wenn nicht etwa der Ausdruck מת בלא בנים sich bloss auf den Mangel männlicher Nachkommenschaft beziehen sollte.

Ich lasse nun das Decret folgen. Das Original ist auf Pergament in der Grösse von zwei grossen Kanzleibogen ausgefertigt, das Siegel hat einen Durchmesser von 6 Wiener Zoll. — So lautet die Angabe des Herrn Knöpfelmacher. — Der Wortlaut ist folgender:

---

[1]) Scari a. a. O. § 46.

[2]) Leopold Löw: Gesammelte Schriften II, S. 173; Abraham Trebitsch קורות העתים סי' מ"ו.

[3]) Ibid. קורות העתים סי' מ"ז, ס"ה.

[4]) Brüll a. a. O. S. 206.

[5]) קורות העתים סי' ס"ה.

(2 Gulden Stempel).

„WIR Maria Theresia, von Gottes Gnaden Römische Kaiserinn, Wittib, Königinn zu Hungarn, und Böheim, Dalmatien, Croatien, Slavonien, Galizien, Lodomirien etc. Erzherzoginn zu Oesterreich, Herzoginn zu Burgund, Grossfürstinn zu Siebenbürgen, Herzoginn zu Mailand, Mantua, Parma etc., gefürstete Gräfinn zu Habsburg, zu Flandern, zu Tyrol etc., verwittibte Herzoginn zu Lotharingen und Barr, Grossherzogin zu Toskana etc. Bekennen öffentlich mit diesem Brief, und thuen Kund jedermänniglich, was massen der Gerson Abraham um allergnädigste Bestättigung der auf ihn ausgefallenen ordentlichen Wahl zum Ober-Land-Rabiner der Mährischen Judenschaft, wie auch deren dieser Function anklebenden Vorzüglichkeiten allerunterthänigst gebetten habe. Wann Wir dann diese seine allerunterthänigste Bitte gnädigst angesehen und betrachtet die Integrität, uninterressirten Wandel, Frömigkeit, und Gelehrheit in jüdischen Gesätzen, dann seine sonstige gute Eigenschaften, wegen welcher er Gerson Abraham angerühmet worden, insonderheit, dass derselbe die Nikolspurger Local-Rabinerstelle löblich vertretten habe, wie er dann in seinem guten Betragen noch ferneres bis in seine Grube zu beharren das allerunterthänigste Erbiethens ist; Als haben wir mit wohlbedachtem Muth, und rechtem Wissen ihm Gerson Abraham die königliche Gnade gethan und denselben in obgedachtem Ober-Land-Rabinat bestättiget, und confirmiret.

Thuen das, confirmiren und bestättigen ihn Kraft dieses Briefes als regierende Königinn zu Böheim. Bewilligen, gönnen, und lassen ihm zu, dass er nebst der für ihn pro omni et toto ausgemessenen jährlichen Besoldung auch alle übrig gebührende Land-Rabiner-Prärogativen sowohl in- als ausser denen Schulen gleich seinen Vorfahren geniessen, dahingegen ausser deme weder an Post-porto, noch Schreib- und Liefer-Geldern etwas besonders anzuforderen berechtiget seyn solle. Meinen, setzen, ordnen, und wollen dass er Ober-Land-Rabiner Gerson Abraham von der Mährischen Judenschaft dafür gehalten, geachtet und geehret, und an den ruhigen Genuss der demselben von Amts- und Gewohnheitswegen obverstandenermassen zukommenden Vorzüglichkeiten von keinem gehindert, oder beirret, und beeinträchtiget werden solle. Und gebiethen hierauf all- und jeden Unseren nachgesetzten Obrigkeiten, Magistraten, Innwohnern, und Unterthanen, was Würden, Amts und Weesens die in Unserem Erzmarkgrafthum Mähren sind, insonderheit

Unserm Königlichen Gubernio, dass sie mehrerwähnten Oberland-Rabiner Gerson Abraham bey dieser ihm ertheilten, und bestättigten Function und damit verknüpften Befugnissen gebührend schützen, und handhaben, in die allgemeine Landes-protection nehmen, und ihm allenfalls in deme, was er vermög tragenden Amts zu verrichten hat, assistiren, auch auf keinerley Weis noch Weege gestatten oder zulassen sollen, dass ihm von anderen Juden der mindeste Eingriff oder Benachtheiligung hierinfalls geschehen möge, bei Vermeidung Unserer schweren Strafe und Ungnade. Zu Urkund dieses Briefes, Besiegelt mit Unserem Kaiserlich-Königlich und Erzherzoglich-anhangenden grösseren Innsiegel, der geben ist in Unserer Haupt- und Residenzstadt Wien den 17ten Monatstag Junii im siebzehnhundert achtzigsten, Unserer Reiche im Vierzigsten Jahre.

Maria Theresia — Heinrich G. v. Auersperg

(L. S.)

Henricus Comes à Blumenegen Reg^{iae} Boh^{emiae} Sup. et A. A. Prim. Canc.

Ad Mandatum Sacrae Caesareo Regiae Majestatis proprium. Jos. Seb. Christoph v. Müller.

Die italienische Litteratur der Juden.

Von

Moritz Steinschneider.

(Fortsetzung von vor. J. S. 571).

1780 אבות mit Uebersetzung von Calimani und Saraval s. unter 1729 C, Catal. Bodl. p. 1253.

Raccolta di parechij pregievolissimi Segretti ricavati da Scritti del molto venerabile G. M. il fu Eccmo Sig. M. R. Samuel Zaccaria Ravenna. Per la Stimatissima Sigra Rachel Benaroi in (?) Fontanella di Colorno. Nell Anno 5540 della Creazione. Ms. Benzian oder Fischl-Hirsch (die mss. des letzteren hat, wie ich höre, Baron Günzburg gekauft). Rav. starb 11. Ab 1769, Mortara, Indice p. 53, wo Ed. Isr. = Vess. 1880, p. 248; הלכות בדיקה besass Soave, fehlt bei Benjakob S. 138.

1781 Bonajuto (Asriel) Jsac Levi, Mantovano, Stanze in morte di Maria Teresa; ist dieser Druck (Vess. I, 342) identisch mit den 11 *Ottave* hebr. und italien. (ib. II, 84)? Einen Canzone desselben s. unter 1789. Er ist wohl verschieden von Isak Levi, unten unter 1784.

— *Regolamento* della fraternità intitolata *Menahem avelim* (1688 von Moses Sacut gegründet). Mantova; Vess. II, 151.

— Elia Morpurgo (Sarker?) b. Isak aus Gradiska:

1) Orazione funebre in occasione della morte dell' eroina . . . Maria Teresa. Gorizia; Vess. II, 84.

2) Discorso alla nazione Ebrea. Gorizia; Vess. I, 342.

3) Discorsi di tolleranza. Gorizia 1783 (Uebersetzung von N. H. Wessely's דברי שלום ואמת; mit Wess. stand Elia in Correspondenz; Vess. I, 343, II, 84, III, 18).

4) Ihm scheint beigelegt die italienische Uebersetzung von Jedaja Penini's בחינת עולם, welche unter dem Namen Elia Sarker erschien: *„Esame del mondo"*, libera traduzione, Trieste 1796; Zedner 810, 816 (so lies Vess. I, 343), Almanzi 1886: „ex-Morpurgo" (soll damit angedeutet sein, dass Elia selbst Christ wurde?!), s. Soave im Vess. II, 15, 84, 150, 253 über den Sohn Philipp Sarchi (hier unter 1795) und die theilweise christlichen Nachkommen.

— (דקדוק קצר?) Grammatik der hebr. Sprache in hebr. Lettern (vielleicht aus einem gedruckten Buche copirt) von dem Knaben Rafael Chajjim מלאך (Angeli), ms. Alm. 44 (Vess. III, 367, über Chajjim Mal'ach in Palästina 1701 s. Scha'alu Schelom Jerusch. f. 9b).

1783 *Regole* e capitoli ecc. (wie 1777), Torino; Vess. IV, 372, n. 26.

1784 *Regole* e capitoli da osservarsi ecc. desgl. Torino; Vess. ib. n. 27.

— David Segre, Regole per la lettura ebraica (Zuckermann, Catal. des Bresl. Sem. S. 13, n. 106).

Um diese Zeit[1]) beginnt die bis ins hohe Alter ausgedehnte litterarische reiche Thätigkeit des Dr. Benedetto Frizzi, oder Benzion Rafael Kohen, geb. im April 1762, gest. 30. Mai

---

[1]) Der Verf. der ital. Noten in der Bibel Pisa 1784, nach welchem ich fragte (Vess. II, 13), ist Leon Modena; sie sind aus גלית יהודה gezogen; Vess. II. 14. 373.

1844 in Ostiano (Lombardei, Luzz. in המגיד, 1865, S. 5, Vess. II, 13, III, 149, 252). Dass die folgende Aufzählung seiner italienischen Schriften genau und vollständig sei, möchte ich nicht behaupten.

1) (anonym) *Difesa* contro gli attacchi fatti alla Nazione ebrea nel libro intit. Della influenza del Ghetto nello stato. Pavia 1784; auch Alm. 814, della Torre 103; Vess. II, 13, 111[1]), 149, 152.

2) Dissertazione di *polizia medica* ecc. — Unter dieser allgemeinen Bezeichnung sind sechs einzelne Abhandl. erschienen, die ich hier zusammenfasse. 1. u. 2. über verbotene Speisen. Pavia 1787, Cremona 1788 (Alm. 815, 816; Vess. II, 14, 150); — 3. über Ehegesetze. Pavia, 1788; — 4. über Gesetze betr. Schwangerschaft, Geburt, Erziehung. Pavia, 1789 (daher „*Polizia med.*" 3 Hefte 1788—9 in Catal. Alm. 812); — 5. über Krankheit, Trauer und Begräbniss. Pavia, 1789; — 6. Strassen und Häuser. Cremona, 1890 (Vess. II, 150).

3) Elogio funebre di S. M. Giuseppe II. Trieste 1790[2]).

4) Elogio funebre del Rabb. Israel Benedetto (= Benjamin) Bassano [gest. 1790, vgl. Vess. II, 80; III, 71]. Trieste 1791.

5) Elogio nel Rabb. Abram Abenezra. Trieste, 1791.

6) Elogio dei Rabb. S(imone) Calimani e Giac. Saravalle. Trieste, 1791.

7) Accademia letteraria sul metodo degli studi ebraici. Trieste, 1791.

8) Opuscoli filosofici e medici, 4 voll. Trieste, 1791 (auch Alm. 803).

9) Discorso accademico sacro. Trieste, 1792, kl. 8°.

10) Elogio funebre di Leopoldo II. Trieste, 1792.

11) Sulla lebbra degli ebrei. Trieste, 1795.

12) Giornale medico letterario di Trieste. 4 voll. Trieste, 1799.

13) Dissertazione divisa in lettere sulla portata dei musicali strumenti con matematiche analoghe riflessioni. Trieste, 1802. Eine lettera di sopplemento s. n. 15.

14) [über scienza armonica, 2 Bände. Trieste 1803? angeführt in der Widmung von n. 12 und im Supplem.]

---

[1]) Soave giebt p. 112, Auszüge. Der Astronom „Propatus" (so) lebte nicht im XV. Jahrh., sondern ist Jakob b. Machir, gen. Prophatius (Prophiat), Ende des XIII.

[2]) Die N. 4, 5, 7, 9, 11, 16, 17 s. Vess. II, 14, die anderen II, 150.

15) Dissertazione di biografia musicale e lettera di supplemento. Trieste 1808; in der Widmung an den Mathematiker in Mantua, Abate Gius. Mari bezeichnet sich Frizzi als den ersten Juden, der ein öffentliches Gymnasium besucht hat; Vess. II, 14 u. 150.

16) Diss. in cui si esaminano gli usi ed abusi degli ebrei nei luoghi ed effetti sacri. Milano, 1809; Vess. II,14 [*richtiger: 1789. Br.**)].

17) Sulla scarlatina. Trieste, 1811.

18) Dissertazione sulle leggi Mosaiche, relative al pubblico diritto, Ven. 1811; die ed. 1801 in Catal. Saraval 461 ist ein Druckfehler.

19) Ein Sonett (ungedruckt?) übersetzte ins Hebr. Chisk. D. Abulafia in seinem *Ben Sekunim* (1793); Vess. II, 252.

In פתח עינים „Oculus Israelitici Populi Dilucidazioni filosofiche, fis., matemat. Talmud." Liv. 1815; 3 Teile sind in Catal. Saraval 464 angegeben, eine vollständige Ausg. in 7Heften in kl. 8 erschien in Livorno, 1—3 1878, 4—7 1879, geht bis Tr. עוקצין: Epigr. 1. Kislew 641, also Herbst 1880. Das Italienische besteht auch hier nur im Elenco (s. oben, vgl. Vess. II, 150).

1785 *Parte* presa nel capitolo generale Venezia la sera venendo li 18 Maggio 1785 — Idem la sera . . 5 Luglio . . Ven.; über eine Zuschlagsteuer zum Zweck der Armenpflege; Vess. II, 14, 251.

— *Parte* presa nel K. K. T. T. di Ponentini (di Venezia) il di 8. Sivan 5545 in proposito . di Pidion Sebuim Erez Jisrael, eine Modification der Parte von 1761; Vess. II, 372.

1785 Gamaliel Modona, Psalm 119 in Versen, ms. Jarè (Privatmittheil. desselben im J. 1880).

[Gelegentlich sei hier die „Traduzione degli epitaffi del signor Gius. de Colletti" erwähnt, welche David Abulafia b. Mordechai der קינה über seinen Onkel Rafael Abr. Mordechai Levi mit dem italien. Original, offenbar von einem Christen, angehängt hat, s. l. [Livorno?] 1786; Catal. Bodl. p. 856.]

Raff. Nathan Tedesco:

1) Indagine di qual sia tra i morali mali il peggiore. Trieste 1786; Vess. II, 14; III, 72 ist die Interpunction verwirrend.

---

*) Wegen der chronolog. Reihenfolge musste oben so corrigirt werden, sonst hätten alle Nummern bis dahin umbrochen und geändert werden müssen.

2) Discorso recitato nella Scuola . . . nelle solenne esequie per l'imperatore Giuseppe II . . 20 febbr. 1790. Trieste; Vess. II, 253 nota.

3) Ob der Sermone über den Tod Leopolds II. März 1792, worüber ein Sonett seines Neffen Ch. D. Abulafia in dessen Ben Sekunim (1793) f. 70 gedruckt sei, ist aus der Notiz in Vess. II, 253 nicht ersichtlich. Im Corriere 1862, p. 98 nennt Della Torre „Natan Tedesco" als Verf. gedruckter Predigten.

[1786. Editto per l'università degli Ebrei di Roma über Steuerzahlung, bei Berliner, Gesch. II, 2 p. 225, Plakat, ist wohl ein Regierungsedict.]

1787. *Supplica* der römischen Juden an Pius VI., interessante Notizen enthaltend, sah Rabb. Jarè, als er in Padua im Coll. Rabb. studirte; Vess. II, 283; III, 72; Lattes IV 309, s. unten 1789.

1788 ms. Berlin ital. Qu. 37 Perg., *Documente,* die Juden in Venedig betreffend (H. B. VI, 127; Vess. III, 368).

1788. תפלות לבני ישראל ק"ק מנטובה Orazione, che dalla Nazione Ebrea di Mantova . . . per implorare . . . la prosperità delle armi di . . . Re Giuseppe II . . . composta nell' idioma ebraico e tradotta nell' italiano dal Primario Rabb. Dottor Fisico Israel Ghedalia Cases, Mantua; Vess. IV, 372, n. 29.

[Die Composizioni ecc. שמע שלמה und Componimenti שיר ושבחה (so) 1788 u. 1795, Vess. II, 14, theilweise berichtigt III, 72, scheinen in der That nichts Italienisches zu enthalten, da auch Soave, Lattes und Jarè Nichts darüber mittheilen. Der 1. Titel fehlt in Zedners Index S. 881 und beide Drucke fehlen bei Benjacob S. 515, 596.]

1789. לאלהי מעוזים Divotissime azioni di grazie . . per le . . vittorie . . di . . Giuseppe II. Mantova. Enthält Gedichte von Bonajuto Isak Levi (s. oben 1781), Salomo Norsa und Abraham Cologna, dessen ital. Uebersetzer Ildef. Valdastri nicht Jude ist; Vess. II, 15, 151.

— Orazione (so) per il ristabilimento . . di Giuseppe II., Mant., hebr. u. italien.; Vess. II, 151, nicht Orazioni, wie III, 72.

— Alla [fehlt Sua Santità oder dergl.?] Papa Pio Sesto a Monsignor Uditore . . 2. Junii 1787. Per l'Università degli Ebrei di Roma (8 Bl.; Berliner II, 2, 225, dürfte identisch sein mit der *Supplica* unter 1787).

Ausserdem verzeichnet Berl. unter demselben Jahre einen Sammelband von Eingaben der römischen Gemeinde und *Sommario* und *Memoriale.*

1790. Mendelssohn, Gerusalemma, Trieste; Vess. II, 15. — Tedesco, s. 1786.

[— Zu הלל ומרה, v. M. A. Piazza u. And., giebt Benjacob S. 142 n. 403 eine italienische Uebersetzung an, aber nicht Zedner p. 636; vgl. oben zu 1788 über zwei ähnliche Hochzeitsgedichte.]

1790. Ich stelle hierher einen Autor, welcher als italienischer Dichter gewissermassen den Glanzpunkt dieser ganzen Abhandlung bildet, aber eben deshalb hier nur mit einigen Andeutungen erledigt werden muss. Salomo Fiorentino b. Leone (Jehuda), geb. in Monte San Savino 1. März 1743, heiratete 1768 in Florenz Laura Gallico, welche 1790 starb. Schon 1785 erhielt der „molto illustre" Dichter das Diplom als Mitglied der „Accademia degli infecondi di Prato", 1791 ernannte ihn die Akademie zu Florenz zum ihrigen. Er starb 4. Februar 1815. Einzelne Sonette machten ihn schon frühzeitig bekannt, doch fragte ich (Vess. III, 41) vergeblich nach dem ältesten Datum. 1790 erschien sein Saggio di poesie in Triest. Eine genaue Bibliographie dürfte in neueren Geschichten der italien. Litteratur zu finden sein. Meine Hauptquelle ist der Artikel von M. Soave, Vess. II, 217—21, (vgl. auch III, 41, 206). Einiges findet sich bei Enr. Castreca Brunetti, Aggiunte alla Biblioteca fem. ital. del Leop. Ferri. Roma, 1844, p. 24.

1791. *Azioni* di grazia per l'incoronazione di Leopoldo II. Mant., das Hebr. betitelt לאדוני האדונים (Rabinow. 1881 n. 382); Vess. II, 15; Letterb. V, 38.

— אגרת פורים Sogno del Marini o sia lettera enimmatica dal S. Abram Vita Marini di Aleppo, Livorno; ein Curiosum, weitläufig beschrieben von Lattes; Vess. IV, 372.

1792 *Regolamento* per la fraterna Visitare ammalati, Mant.; Vess. II. 151 (III, 72).

— *Regole* per ricavarsi gli annui aggravj per le spese . . Ferrara; der 13. Abdruck seit 1690, bei Pesaro, Append. alle Memorie stor. 1880, p. 34.

Samuel Romanelli, der bekannte Reisende in Africa, geb. 19. Sept. 1757 in Mantua, gestorben in Casale Monf. 17. Oktober 1814 (so), verfasste:

1) עלות המנחה Il pomo traslato . . Componimento drammatico, hebr. und ital. Wien 1793; Vess II, 151; III, 72.

2) Grammatica ragionata ital. ed ebr. con trattati ed esempj di poesia. Trieste, 1799 (Handb. S. 1707, und Zusätze S. 469). Auszüge aus der angehängten Poetik giebt Soave im Vess. II, 152.

3) Orazioni Ebr. di rito spagnolo . . traduzione, Repubblica Ital. (wo?) 1802; Vess. II, 72.

4) Ordine cerimoniale . . [סדר עבודה] Poema tradotto . . Alessandria 1808; Vess. ib.

5) L'Inverno . . Londra (wann? citirt in der Gramm., also vor 1799, Vess. II, 151; etwa eine Uebersetzung aus Thomson's Jahreszeiten aus dem Englischen ins Hebräische und Italienische?)

1793 Eine Sammlung von Predigten gehalten 1793—1828, 2 in Pisa, ms. Bislichis 10, nicht von der Bodl. erworben.

Servi versprach einen Artikel über Romanelli im Vess. II, 152, gab aber nur eine Notiz (1882, p. 87), woraus wir Geburts- und Todesdatum entnehmen; Rom. verstand 10 Sprachen.

— *Preghiere*; dieses einzige Schlagwort habe ich notirt und weiss nicht mehr die Quelle zu finden.

1795 Philippe Sarchi, Sohn des Elia Morpurgo, als Jude: Samuel Sarker, verfasste:

1) Theoretisch-practische italien. Sprachlehre. Wien, 3. Aufl., 1805.

2) L'ape poetica oder „Auswahl der besten italien. Gedichte." Wien, 1797.

3) Elementi di Geografia in versi. Udine, 1811; Vess. II, 15 für alle 3.

Samuel hat, nach Luzzatto (Vess. I, 343), wahrscheinlich in Wien das Christenthum angenommen und die Tochter eines dortigen Druckers, Holzinger oder Hraschanski, geheiratet, liess aber später einen 13jährigen Sohn in Padua beschneiden, lebte dann in Triest, Frankreich, England als Jude; seine Nachkommen wurden nicht alle Christen, nach Soave (ib. p. 84, 253).

In Bezug auf das unter dem Namen Elia Sarker in Triest 1796 erschienene „Esame del mondo" kann ich ohne Autopsie nicht ins Klare kommen; s. oben unter Elia 1781.

1795. *Sciolti umiliati*, eine Dankschrift der Gemeinde Padua an den Vice-Podestà für seine Hilfe beim Brand im

Ghetto am 28. März u. Stiftung des „Feuer-Purim"; ausführlich bei Lattes, Vess. IV, 373.

(1795/6) Maimonides, הלכות דעות, Trattato rituale . . Parafrasi fatta da Moisè Capriles, s. l. e. a. Vess. II, 15. auch Alm. 1278.

1797 [Meir Padovani] Il luminario ecclissato (gegen „Luminario dei Ciechi" von G. M. Gazzoli). Modena; Vess. II, 15, 281; auch Alm. 1250 ohne Namen.

1797/8 Asriel Bonajuto Levi, s. 1781.

1798 Ottavio Lampronti, Discorso pronunciato nel Circolo Nazionale di Ferrara il 22. Pratile . . Ferrara; Vess. II, 163.

— Solenni *atti* di grazie ecc. dalla Nazione Ebrea di Padova per l'ingresso delle truppe imperiali . . Padova; Vess, IV, 374 n. 32.

1799. Jakob Emanuel [= Menachem] Cracovia (?), Jnno (hebr. mit italien. Paraphrase) da recitarsi nella Scuola Ponentina (= spanisch) di Venezia (bei der Besitznahme Mantua's), s. l. (Ven.); Vess. IV, 118. Der Verf., gest. 5. Febr. 1820 in Venedig, ist identisch mit dem der Rede bei Eröffnung der Synhedrin in Paris 1807, welche in französischer und italienischer Uebersetzung von Jac. Leon Goudchaux erschien; in welcher Sprache wurde sie gehalten? Ist er auch der italien. Uebersetzer des Hymnus? Bei Fürst, B. J. I, 190 ist er nicht zu finden.

— *Ringraziamento a Dio*, Preghiera e cantate . . . . . 25 agosto (bei der Besitznahme Mantuas). Trieste; Vess. IV, 375, n. 38.

— *Sonetto* (bei derselben Gelegenheit), hebr. und italienisch; Vess. IV, 86.

Zum Schluss noch einige undatirte Stücke des XV. Jahrh., theils zweifelhaft, möglicher Weise jünger:

1) *Discorso* estemporaneo recitato nel Ghetto di Torino (bei Aufrichtung des Freiheitsbaumes) s. l. e. a.; der Verf. könnte allerdings auch ein Christ gewesen sein; Vess. IV, 374, n. 33.

2) Anonymer Commentar zur Mischna, mit Benutzung von Maimonides, ms. Vitt. Em. 22.

3) Isak Raf. Finzi b. Elischa Michael (vgl. Mortara, Indice, p. 23), שיח יצחק, Predigten, ms. Schönbl. II, 250; vgl. Benjacob S. 572, n. 415.

4) *Ragionamento* per l'università maggiore degli Hebrei . . per cui . . si dimostra non potersi da cristiani trarre i figliuoli hebrei . . s. l. e. a., fol.: Vess. III, 207; IV, 308.

5) Samuel Kohen b. Moses, Lexicon der philosophischen Termini, hebr., ital., latein.; Vess. III, 368.

6) Alte *Statuten*, ms. Alm. 297, und

7) *Geographie*, ms. Alm. 330 (Vess. ib.) sind wahrscheinlich jetzt im Brit. Mus. unter den italien. mss. zu suchen[1]).

(Folgen Berichtigungen und einige Nachträge zur gesammten Litteratur —.)

Nachtrag zu Jahrg. 1899, S. 561—71.

Ich habe zu spät bemerkt, dass ich den IV. Artikel im Vessillo 1879 über Ungedrucktes aus dem XVIII. Jahrh. und sogar Gedrucktes aus Vess. III, 204 übergangen habe. Ich gebe also hier in grösster Kürze ein Verzeichniss der

Handschriften aus den Jahren 1701—80

mit wenigen Zusätzen und setze hier die Seitenzahl des Vess. voran; die Drucksachen bezeichne ich mit *. Einige Gelegenheitsgedichte mögen auch gedruckt existiren.

(p. 270) Jehuda (Leon) Briel, auch *Brielli*[2]), Rabb. in Mantua, gest. im Juli 1722 (s. Vess. III, 270 IV, 176):

1) Uebersetzung aus Manasse b. Israel: de termino vitae über die 70 Wochen Daniels, datirt 18. Febr. 1700, enthält auch die Einwendungen des padre *Vincenzo* di Ragusa und die Replik Jehuda's. Ms. Mortara's? Im Indice p. 8 Nichts darüber.

2) Risposte al lib. del G. P. *Pinamonti*, intit. La Sinagoga disingannata, beendet 12. Juni 1712, wovon ich 4 mss. angebe. Ueber Pinam., gedr. 1694, s. Vess. 1882, p. 373, im Index (1883, p. 383) ist der Namen „Pieramonti" verdruckt.

---

[1]) Wenn Jemand diese Aufzeichnungen fortsetzen möchte, so stelle ich meine Notizen 1801—40 gern zur Verfügung.

[2]) בריאל ist wahrscheinlich aus einer Abbreviatur entstanden, wie שליט. Ist Prof. Breal in Paris aus dieser Familie?

3) (p. 304) Breve ragionamento sopra i miracoli, ms. De Rossi ital. 13.

4) Briefe in Angelegenheit Nechemja Chajjun's (1712/3), ms. Halberstam 2, benutzt von Graetz.

1711/2 verhängen die jüd. Vorsteher in Rom einen Bann in ital. Sprache gegen Menachem Pesaro wegen verweigerter Steuer u. s. w. ms. Bisl. 67, bei Neub. n. 2191.

1712/3 Verschiedenes betr. Nechemja Chajjun, ms. Halberst. 2, s. oben unter Jeh. Briel n. 4.

(p. 304) 1714 Isak Lampronti, dessen Encyclopädie פחד יצחק italienische Bestandtheile enthält, die im Druck ausgefallen sind (s. Vess. III, 305), oder auch Uebersetzungen, die schon oben erwähnt sind, verfasste Belehrungen (Homilien?) über die Perikopen des Pentat., ms. Alm. 4, jetzt Brit. Mus. Add. 26895 (Margol. p. 28); die Namen der ins Hebr. übersetzenden Schüler s. bei Pesaro, Append. — Einen Brief v. J. 1744 übersetzte Bened. Levi in המגיד XIX, 1875, S. 195. — Das Stück über Sambation aus der Encykl. edirte Neubauer im Sammelb. der Mek. Nird. Jg. IV, 1888.

* 1715 Dr. Isaac Colli (כולי), La pena emula della colpa ecc. Ven. (eine der ältesten edirten ital. Predigten); Vess. III, 204, IV, 15, wo Leon Luzzatto mittheilt, dass, nach einem ms. des *Regolamento* della fraterna *Rodofe Mizvot* der Deutschen in Ven. v. J. 1700, Menachem Jechiel Colli eine Moral-Predigt gratis halten sollte, „al solito della sua virtù", doch wohl italienisch.

(p. 305) Grassin Coen (Gerson Kohen) Cantarini war ein eleganter italienischer Stilist. Einen Brief an ihn von Isak Cantarini 1722 theilt Osimo (Narrazione p. 122) mit.

1727 starb Simson Kohen Modon b. Jakob in Mantua, der italien. Predigten hinterliess (Mittheilung des Herrn Jarè im August 1879).

Tebet 5537 (begann 10. Dez. 1777) starb Moses David Valle (וואלי, nicht *Vale* oder *Vali*), Arzt in Padua und Modona (?), Sohn Samuel's (ms. Reggio, 32, Neub. 2237), wohl ein Enkel Isak's b. Samuel. Die Grabschrift citirt Nepi S. 247, also ist bei Mortara, Indice p. 67: „17. sec." sicherlich Druckf.; die Quellen sind auch mangelhaft angegeben; s. Almanzi, Ker. Chem. III, 130 A. 14 (vgl. 114, 131 A. 19), citirt von Carmoly, Hist. d. méd., 243 (beide nicht von Fürst III, 467), Vess. IV, 174; was Luzzatto, Briefe VIII, 1242 angiebt, habe ich nicht notirt.

Valle liess sich noch mehr als sein Freund Mose Chajjim Luzzatto von den Träumereien der Kabbala hinreissen, mit denen er fast ausschliesslich 8 Bände von ungefähr 8000 Seiten anfüllte, Autogr. ms. Alm. 269ff., jetzt Brit. Mus. Add. 27159 (Margol. p. 29); sie umfassen die Jahre 1722—66; einzelne Bestandtheile muss man vorläufig aus Benjacob's Thesaurus zusammensuchen; ich gebe der Kürze halber nur den ersten Anfangsbuchstaben nebst Nummer:

א 286, 482, 538, 1000; ב 17 = 64, 614; ד 177; ה 259 502 (הרס אדום); ו 34 = 48; ח 119, 685; כ 97, 258; ל 347.8; מ 421, 823, 873, 1381, 2300, 2438, 2509; נ 306; ע 42, 194, 665; פ 795, 1036; ק 76; ר 96; ש 188, 239, 871, 1184; ת 909, 1055.

Italienisch ist: 1) eine polemische Abhandl.: I sette giorni della verità, s. Ker. Chem. III, 130.

2) Sonetto per laurea in medicina e filosofia di Elia Consigli, Autogr. ms. Soave; Vess. IV, 174.

* 3) Enigma per nozze Padova-Padova, ob mit den hebr. Versen v. J. 1766 gedruckt, ist aus Vess. ib. nicht zu ersehen.

(p. 365, um 1738) David Chajjim Corinaldi, Grammatik der hebr. Sprache, ms. Coronel (Catal. 1871, n. 100).

1740 unter den Documenten, ms. Schönbl. 42 findet sich ein Heirathskontract zwischen Lea (?) Ghirondi und Moses Basevi.

(p. 366) Sabbatai Vita (Chajjim) Marini b. Isak, gest. 17. Mai 1748, Uebersetzer von Ovid's Metamorphosen nach dem Italienischen von Anguillara, u. d. T. שירי התליפות, hinterliess auch italien. Predigten, ms. in Padua.

(Vor 1741) Leon Prospero (Jehuda Mazliach) Padoa, Sonetto per le nozze di Stella Trieste di Moisè col signor Abramo Coen; Vess. IV, 119.

1744 Heirathskontrakt zwischen Moses b. Elchanan Loria und Brunetta bat Jac. Jsac Conian (Conegliano), unterzeichnet von dem genannten S. J. Marini.

Isak b. Sabbatai Marini ist vielleicht Verf. des Elogio der Juditha, den ich im Vess. IV, 146 mitgetheilt habe. — Der Red. will „di castità l'Idea" in „la Dea" berichtigen und zieht daraus Schlüsse über den Copisten. An eine „Göttin" der Keuschheit dachte der Schreiber schwerlich, *l'idea* ist der Begriff selbst, also so viel als das Ideal der Keuschheit.

(Um 1750) Briefe von Rafael Salomo Levi. Jedidja (so lies!) Levi und Elia Levi in Alessandria; ms. Bodl. Neub. 2595.

* 1758 Spanische Predigt des Abraham Isak Castello beim Tode des Kaisers Franz, italienisch vom Sohne Isak Castello. Livorno (Vess. III, 205).

* (Zu 1767 S. 569) s. auch Vess. III, 205, IV, 83.

(Um 1770) **S. A.**, Sonetto, per le nozze di Edele del fu Abramo Israel Hai [חי] Coen con Abramo Luzzatto, ms. Soave; Vess. III, 120.

(p. 366) 1771 Massimo Tedesco-Finzi, vielleicht identisch mit maestro Mose Finzi bei Barbieri, war Uebersetzer des Magistrats in Venedig für Hebräisches.

1781—1800 ist oben eingereiht.

Anfrage. Die K. Bibliothek in Berlin besitzt aus Pinner's Nachlass folgende Bücher, die ich noch nicht ausfindig machen konnte:

1) ohne Titelbl. נשלמה (!) פירוש נחמד על פרקי אבות, zuletzt פי' ע' פ' א', kl. 8°, 31 Bl., kleine Raschi-Lettern, wahrscheinlich polnischer Druck. Anf. משה קבל תורה מסיני וכו' נראה דבא התנא להשמיענו דאין ד"ת מתקיים.

2) (ohne Titelbl.) Columnentitel שאלות ותשובות, 70 Bl. fol.; n. 34 f. 28; f. 28b beginnen die GA. über יורה דעה; später Columnentitel חדושי הטור, f. 50b לשונות הרמ"בם; 58b חדושי מנלה u. and. talmud Tractt.; f. 30 unterschreibt der Verf. יוסף יצחק. Lebrecht (in einem aufgeklebten Zettel) nennt ihn Josef b. Isak und vermutet, das Buch sei in Constantinopel um 1720 gedr. Die Druckarbeiter nennen sich zuletzt: Abraham Rosanes, Pinchas b. Jochanan Kalai und Setzer (המפזר) Chajjim כאזן vgl. Catal. Bodl. 2829 über den erstgenannten, wenn nicht ein jüngerer Homonymus den Druck besorgte; die beiden anderen kommen schwerlich vor 1732 vor. — Das Buch beginnt שאלה ספוקי מספק' א', שאלה סיטן לי על טלית של ארבע כנפות.

Febr. 1900.

M. Steinschneider.

Besprechungen.

Clementz, Dr. Heinrich. Des Flavius Josephus Jüdische Alterthümer. Uebersetzt und mit Einleitung u. Anmerkungen versehen. Bd. I: Buch I—X. Mit 8 Darstellungen auf 2 Tafeln. Halle a./S., Otto Hendel, s. a. [1899]. 8. 646 u. (2) SS. [Nr. 1329— 1339 der „Bibliothek der Gesammtlitteratur des In- und Auslandes"] Geh. 2,75 M. Geb. 3 M.

Die Palästinareise unseres Kaisers und das Zurückgreifen beliebter moderner Dichter auf Stoffe aus der herodäischen Zeit — man denke nur an Lauff's Herodias, Sudermann's Johannes u. s. w. — hat in unseren Tagen das Interesse für die Geschichte des heiligen Landes neu belebt. Diese Vorgänge haben der Verlags-Buchhandlung, deren „Bibliothek der Gesammtlitteratur des In- und Auslandes" sich in weiten Kreisen eines wohlverdienten guten Rufes erfreut, die Veranlassung gegeben, die Schriften des Flavius Josephus in einer neuen Uebersetzung einer grösseren Oeffentlichkeit zugänglich zu machen. In Herrn Dr. Clementz hat sie einen durchaus sachverständigen, tüchtigen und gewandten Uebersetzer gewonnen, dessen Leistung alle Anerkennung verdient. Die Uebertragung hält die rechte Mitte zwischen sklavischer Wörtlichkeit und freier Bearbeitung und kommt mir, als Lesebuch betrachtet, im Vergleich zu der 1892 in dritter Auflage erschienenen u. von Dr. Kaulen (vgl. MS., 38. Jahrg., S. 144) bearbeiteten, die sonst ihre grossen Vorzüge hat, eleganter u. wohllautender vor. Sie ist übrigens durchaus vollständig u. hat die von Kaulen ausgeschiedenen Stellen (I, 21, 1. II c. 4. III, 11, 3. 6. 12, 1. IV, 8, 9. V, 2, 8. VII, 8, 1) aufgenommen und in ganz decenter Weise wiedergegeben. Die Einleitung sagt das Wissenswerthe über den Schriftsteller, seine Zeit und seine Werke und macht den Leser, der sich näher orientieren will, in sachgemässer Weise auf einen wesentlichen Theil der einschlägigen Litteratur aufmerksam. Die hin und wieder begegnenden Anmerkungen geben meist in knappen und kurzen Worten die nöthigen Erläuterungen. Dass Josephus, wenn er X, 4, 2 (ed. Niese 58) von ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ταῖς Μωυσέως redet, nicht bloss das Deuteronomium, wie der Uebersetzer, von den modernen Bibelkritikern irre geführt, (S. 608, Anm.) anmerkt, gemeint, sondern vielmehr den ganzen Pentateuch, wie jeder unvoreingenommene Leser in II Kön. 22,8 sehen kann, liegt auf der Hand. S. 640 hätte in der Anm. eher auf Nöldeke, Ztschr. f. Assyriologie 1, 414ff. verwiesen werden können. Es hätte auch die Benutzbarkeit des Buches einigermassen erhöht, wenn der Uebersetzer nach dem Vorgange Kaulens sich entschlossen hätte, regelmässig auf die Parallelstellen in der heiligen Schrift hinzuweisen. Jedenfalls aber wäre es wünschenswerth gewesen, dass er statt des Dindorf'schen und Havercamp'schen Textes lieber den neuen, weitaus besseren Niese's zur Grundlage der Uebersetzung genommen hätte.

M. Brann.

Schwab, Moïse. Répertoire des articles relatifs à l'Histoire et à la Littérature juives parus dans les Périodiques de 1783 à 1898. I. Publié sous les auspices de la Société des Études juives. Paris, Durlacher, 1899, X u. 408 SS., gr. 8 (autographiert).

Es bedarf kaum eines Wortes, um die Verdienstlichkeit des vorliegenden Unternehmens in das rechte Licht zu setzen. Wenn auf irgend einem Gebiete, so ist namentlich auf dem der jüdischen Wissenschaft das Bedürfniss nach einer sorgfältigen und zuverlässigen Sammlung, Sichtung und Ordnung der Abhandlungen und Aufsätze, die in der äusserst umfangreichen Zeitschriften-Litteratur zerstreut sind, ein seit Jahrzehnten allgemein tief empfundenes. Die Société des Études juives, die seit ihrer Begründung mit musterhaftem Eifer um die Pflege und Förderung der jüdischen Wissenschaft bemüht ist, hat sich durch die Anregung und Unterstützung des Werkes ein neues bleibendes Verdienst erworben. Nicht minder erfreulich ist die Thatsache, dass ein in diesem Bereich erprobter

und erfahrener Fachmann, wie Herr M. Schwab, die Lösung der mit tausend Schwierigkeiten verknüpften Aufgabe übernommen hat.

Die Art und Weise, wie der Herr Herausgeber den Begriff der aufzunehmenden Abhandlungen nach Form und Inhalt abgegrenzt hat, wird im Grossen und Ganzen gewiss die allgemeine Billigung finden. Ausgeschieden hat er mit Recht zunächst fast alle Erzeugnisse der frei schaffenden Phantasie, die in Anlehnung an geschichtliche Ereignisse oder an Zustände der religiösen Gesammtheit entstanden sind: ferner die Aufsätze der Judenmissionsblättchen, die nur auf Seelenschacher ausgehen: endlich die polemischen und apologetischen Veröffentlichungen, die sich auf die in der Entwickelung begriffenen religiösen Verhältnisse der Gegenwart beziehen. Aufgenommen hat er dagegen mit nicht minder gutem Recht die Aufsätze und Abhandlungen, die in der Mendelssohn'schen Zeit und in den angrenzenden Jahrzehnten dazu dienen sollten, den Sinn für Bildung und Aufklärung zu erwecken und zu beleben, und die eben für diese Entwickelungsperiode charakteristisch gewesen sind. Ueberall aber hat er mit peinlicher Sorgfalt und Umsicht das Ziel im Auge behalten, „jedem Benutzer die Möglichkeit an die Hand zu geben, sich unmittelbar aus den Quellen selber unparteiisch zu belehren".

Ueber den Umfang der benutzten Litteratur giebt das Verzeichniss (S. IV bis VI) Aufschluss, welches in alphabethischer Ordnung 94 Schriften namhaft macht. Man erhält eine Vorstellung von der Arbeitsleistung, die dabei zu bewältigen war, wenn man bedenkt, dass sich darunter Zeitschriften wie Univers israélite in 54, ZDMG. in 50, Vessillo israelitico in 46, diese Monatsschrift in 45, REJ. in 37, Famille de Jacob in 34 und Palestine explor. found in 30 Bänden befinden. Dabei ist es selbstverständlich sogar einem Manne wie Schwab, dem Büchersammlungen und bibliographische Hilfsmittel, wie nicht leicht einem zweiten, zur Verfügung stehen, unmöglich gewesen, die gesammte, schier unübersehbare einschlägige Litteratur zu durchmustern. Auf die Benutzung der in England und Amerika erschienenen englischen und der im Orient herausgekommenen jüdisch-spaniolischen Zeitschriften hat er ganz verzichten müssen[1]). Leider hat er auch nicht alle in Deutschland erschienenen periodischen Veröffentlichungen, wie z. B. Joseph Lehmanns „Magazin für die Litteratur des Auslandes" (1832—73). M. Breslauers „Deutschen Volks-Kalender und Jahrb. insbes. f. Israeliten" (1850/51), fortgesetzt von Liebermann (1853—1889) und (seit 1890) von mir herausgegeben (jetzt 47 Jahrgänge) u. A., die eine immerhin beträchtliche Ausbeute dargeboten hätten, verwerthen können.

In Plan und Anlage folgt das Buch genau den „Tables des vingt-cinq premiers volumes de la revue des études juives", die 1892 herausgekommen sind. Es enthält: 1) ein Verzeichniss der Abhandlungen nach der alphabethischen Ordnung der Vf.: hierbei sind auch die unter einem Pseudonym (Almoni, Witzig) oder einer Chiffre erschienenen Aufsätze in genauer alphabethischer Folge eingereiht. 2) ein Verzeichniss der Abhandlungen nach der alphabethischen Ordnung der Materien und 3) ein

---

[1]) Für den „Ben Chananja" und den „Magyar Zsido Szemle" ist Herr Dr. Imman. Löw und für den „Vessillo israelitico" Herr Flavio Servi sein Mitarbeiter gewesen. Für eine der amerikanischen Zeitschriften hat deren Redacteur die Abfassung eines Inhalts-Verzeichnisses in Aussicht gestellt.

Verzeichniss der hebräischen Schlagworte. Der vorliegende 408 Seiten starke Band enthält nur das erste der angeführten Verzeichnisse. Die beiden übrigen nebst dem Titelblatt sollen noch im Laufe dieses Jahres ausgegeben werden.

Was den Grad der Zuverlässigkeit der Citate in dem bisher erschienenen Theile angeht, so habe ich bei mehrmonatlicher Benutzung des Buches reichlich Gelegenheit gehabt, die peinliche Gewissenhaftigkeit des Herausgebers in der Angabe der Titel und Ziffern, die mich nur ganz ausnahmsweise einmal im Stich gelassen hat, zu bewundern. Für die vorliegende Besprechung habe ich noch einige Stichproben gemacht, die mich zu folgendem Ergebniss geführt haben:

1) Die in H. B. VIII veröffentlichten Aufsätze sind bis auf drei von F. L. Hoffmann verfasste (1. „Barbatus" S. 30. — 2) „Jüdische Schriftsteller in Hamburg" S. 42. — Hiernach ist also bei Schwab S. 173b oben vor X, 47 einzuschalten: VIII,42 — und 3) „Zwei alte hebr. Lesebücher" S. 69) allesammt richtig verzeichnet. Auch ist S. 199 s. v. Kayserling bei Nr. 47 hinter „Ib." die Ziffer VIII einzuschalten und die Ziffer 85 in 83 zu berichtigen.

2) Aus dem Inhalt des XI. Bandes dieser Monatsschrift fehlen bei Schwab die von M. J. [= M. Joël] verfassten Recensionen (S. 31 [über Munk's Guide des égarés] und S. 228, sowie die von demselben verfasste Notiz über Saisset S. 204) und die von M. [ebenfalls = M. Joël] geschriebene Recension über Hess, Rom und Jerusalem (XI, 317. 354). Ferner sind unter M. Rahmer (S. 307ff.) die Recensionen über Skreinka, Entwickelungsgesch. der jüdischen Dogmen (XI, 77. 114) und über Zuckermann, talmudische Münzen und Gewichte (XI, 117. 150) und unter „Z" — das ist im vorliegenden Fall[1]), wie er selbst mir einmal mitgetheilt hat, der seelige Dr. B. Zuckermann — die Recension über Modlingers שימות עין (XI, 232ff) nachzutragen. Endlich ist S. 2b, Zl. 20 statt „(A)", vielmehr „(L)" und statt „XXI" vielmehr „XI", sowie S. 199a s. v. Kayserling in Nr. 5 statt „XII" vielmehr „XI" und S. 338a s. v. Schmiedl in Nr. 12 statt „193" vielmehr „192" zu lesen.

3) Von den bei M. Stern, Quellenkunde zur Geschichte der deutschen Juden auf vier verschiedenen Seiten verzeichneten Aufsätzen vermisse ich bei Schwab nur die von Stern mit den Nummern 1230. 1233. 1234 und 1408 bezeichneten Stücke.

Hin und wieder habe ich die Bemerkung gemacht, dass gleichnamige Schriftsteller oder solche mit ähnlich lautenden Namen nicht gehörig auseinander gehalten worden sind, und dass mitunter umgekehrt ein und derselbe Autor unter zwei verschiedenen Stichworten behandelt worden ist. Nach dieser Richtung hin habe ich mir folgendes notiert: Die S. 114b dem seel. Director Dr. Z. Frankel zugeschriebenen Nr. 79 bis 91 gehören vielmehr dem S. 115a erwähnten, ehemaligen Mitherausgeber dieser Monatschrift Dr. P. F. Frankl (Weil. Rabbiner in Berlin) an. — 2) S. 151f. sind die Aufsätze von M. (= Max) **Grunwald** (jetzt Rabbiner in Hamburg) u. M. (= Moritz) **Grünwald** (Weil. Oberrabbiner von Bulgarien) durch einander gerathen. Alle von Nr. 6

---

[1]) Sonst hat in der „Israelitischen Wochenschrift" u. im „Jüd. Litteraturblatt" der seelige Dr. Rippner häufig unter der Chiffre Z. geschrieben, und ich möchte glauben, dass alle S. 402b unter „Z" von Schwab aufgeführten Artikel von Rippner verfasst sind.

an aufgeführten Abhandlungen hat der Letztere geschrieben; sie müssen daher unter neuem Stichwort besonders gezählt werden. — 3) Von den S. 407a dem seeligen Dr. B. [so lies statt: „R"] Zuckermann zugeschriebenen Aufsätzen gehören die letzten 4 auf dieser Columne und die ersten beiden auf der folgenden Columne aufgeführten, vielmehr dem S. 406b genannten Dr. M. S. Zuckermandel [so lies statt: Zuckermandl] an. — 4) Mein am (23. Marcheschwan d. J. =) 27. October 1899 in Pless verstorbener theurer Freund Jechiel Mendelssohn ist identisch mit dem unmittelbar vor seinem Namen (S. 264b) genannten Ch. (= Chilus) Mendelssohn. Er hat, wie ich gelegentlich anmerke, eine durch Zuverlässigkeit und Gediegenheit sich auszeichnende Geschichte der hebräischen Titulaturen unter dem Titel כבוד חכמים nahezu druckfertig handschriftlich hinterlassen, von der ich wünschte, dass sie baldigst veröffentlicht würde[1]). Endlich sind die S. 40a unter Nr. 10 und 11 mir zugeschriebenen Notizen von meinem Vater, dem Rabbiner Salomon Brann in Schneidemühl, verfasst, während die an der Spitze derselben Columne aufgezählten beiden Abhandlungen auf mein eigenes Sündenregister gehören.

Schmerzlich zu bedauern ist, dass bei der autographischen Herstellung des Buches manche Seiten mangelhaft reproduciert worden sind. In den vier Exemplaren, die ich gesehen habe, sind leider einzelne Seiten nahezu unlesbar.

Aber alle diese kleinen Ausstellungen sind in keiner Weise geeignet, die Vortrefflichkeit der Gesammtleistung des Herrn Schwab wesentlich herabzusetzen. Hoffentlich wird der Termin zur Vollendung des Werkes eingehalten werden können.

M. Brann.

Strack, Hermann L. Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit. Mit besonderer Berücksichtigung der „Volksmedizin" und des „jüdischen Blutritus". Fünfte bis siebente Auflage. 12.—17. Tausend. (Neubearbeitung der Schrift „Der Blutaberglaube") Psalm 15, 1—3. 1. Kor. 5, 7. 8. München, 1900. C. G. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oskar Beck), 12 und 208 SS., 8.

Im Vorwort zur vorliegenden Neubearbeitung seines in vier Auflagen erschienenen Buches über den Blutaberglauben sagt der Herr Vf.: „Unwahres wird nicht dadurch wahr, dass man es oft wiederholt. So lange es aber wiederholt wird, hat der, welcher Vorkämpfer für Wahrheit, Wissenschaft und Gerechtigkeit zu sein beansprucht, die Pflicht, immer wieder die Falschheit der gegnerischen Aussagen und den wirklichen Thatbestand darzulegen. . . . Ich werde, so lange ich noch das Schwert des Geistes führen kann, nicht schweigen, und ich sorge auch dafür, dass mein Wort denen bekannt wird, auf die es wirken soll" (S. VI). . . „Die besonders in Oesterreich und in Süddeutschland durch diesen Process [den Ritualmordprocess von Polna] entstandene Beunruhigung, hat mich veranlasst . . . der Blutlüge von neuem ins Gesicht zu leuchten. Für alle diejenigen, welche nicht aus Rassenhass fest entschlossen sind, die Blutbeschuldigung gegen die Juden trotz aller Widerlegung aufrecht zu erhalten, wird mein Buch in seiner jetzt vorliegenden Gestalt überzeugend

---

[1]) Von seinen Aufsätzen notire ich ferner: 1) משה וישראל או מה פעל in der Zeitschrift הבקר אור, Jahrgang 1877—1879. — 2) משה בן מנחם על עמו ישראל in האסיף II, 85ff. — 3) אוצר כל כלי חמדה Kritik über die ersten Bände der Finn'schen Concordanz in Kenes. II. 312ff. — זה ולשון

sein. Es ist zu einem grossen Theil ein neues Buch, das Meiste in den Cap. 18—20 [die von dem angeblichen Zeugniss der Geschichte für jüdische Ritualmorde (S. 121—167), vom Widerspruch frommer Juden und Christen gegen die Blutbeschuldigung (S. 167—193) und vom Ursprung der „Blutbeschuldigung" (S. 194—202) handeln] ist neu geschrieben worden: es war wichtig zu zeigen, dass die Geschichte keine Beweise für „Jüdische Ritualmorde" liefert, und dass die bedeutendsten Päpste und weltlichen Herrscher der Blutbeschuldigung nachdrücklich widersprochen haben, kein einziger Papst hat sie gebilligt" . . . (S. VIIIf).

Das genügt zur Charakterisirung des Inhalts und der Tendenz der vorliegenden Schrift. Den Herrn Verfasser, der die geschmähte Unschuld vertheidigt, wegen seiner sittlichen Gesinnung, so hoch sie steht, zu loben, fällt mir nicht ein. Wer für die Wahrheit freimüthig Zeugniss ablegt, hat kein Lob verdient, sondern einfach seine Pflicht und Schuldigkeit gethan.

Das Material, welches der Vf. mit Fleiss und Ausdauer zusammengetragen hat, ist gediegen und erschöpfend. Seine Gelehrsamkeit ist erstaunlich, seine Beweisführung glänzend und unwiderleglich, seine Darstellung ansprechend und eindrucksvoll. So wird sein Buch ein brauchbares und nützliches Arsenal für alle diejenigen, die Waffen zur Abwehr gegen Lug und Niedertracht nöthig haben, sein und bleiben.

Nichts destoweniger ist die Existenz desselben eine Schmach, und zwar keineswegs eine solche für die geschmähten Juden und das geschmähte Judenthum. Aber herrlich weit hat es in der That die viel gerühmte christlich-germanische Cultur gebracht, wenn sie an der Schwelle des zwanzigsten Jahrhunderts nach der Geburt des Erlösers, den sie in den Mittelpunkt der Weltgeschichte stellt, es dringend nöthig hat, den Christgläubigen nachzuweisen, dass der Stamm, dem Jesus im Fleische angehört hat, nicht eine Bande feiger Meuchelmörder gewesen ist. Wie sagt doch Juvenal Sat. I, 30? — Uns Juden kann es recht sein. Wir haben Babel und Rom und manches andere Ungemach überdauert; Gottes Güte und Gnade, die uns bis heute nicht verlassen hat, wird uns auch über Polna und Konitz hinweghelfen. Wie wild immer die Lästerer toben mögen, wir lassen uns dadurch nicht irre machen. Denn unser ist die bereits durch tausend Thatsachen bewährte Verheissung des Propheten (Jes. 54, 17), die auch in alle Ewigkeit ihre Wirksamkeit nicht versagen wird.

M. Brann.

Berichtigung.

Im vorigen Hefte sind folgende Druckfehler zu berichtigen:

S. **12**, Anm. 2, ist كفلّ zu lesen. — S. **18** gehört Anm. 3 an's Ende des Textes, und der Anfang der Anm. muss lauten: „Vgl. übrigens". — **Daselbst** ist im Text Zl. 4 v. u. die Klammer zu streichen. — S. **15**, Zl. 14 v. o. muss es ותצ"ן und Zl. 3 v. u. N. **134** heissen — S. **20**, Zl. 19 ist 'וו statt וו' zu lesen. — S. **28**, Zl. 15 ist die Klammer [ותקפ"ח] selbstverständlich zu streichen.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.
Für die Redaction verantwortlich: Dr. M. Brann, Breslau.

Das Adlergesicht im vierten Esrabuche.

Von

P. Asmussen.

Will man die Zeit der Abfassung des vierten Esrabuches[1]) richtig bestimmen, so ist dazu die Deutung des Adlergesichtes (c. 11, 1—12, 51) durchaus nothwendig. Denn die Ansicht, dass das Gesicht ein späteres Einschiebsel ist, darf wohl als beseitigt gelten. Das Gesicht ist in der ganzen Anlage des Buches nothwendig, da erst dieses dem Esra die richtige Antwort auf die wiederholte Frage: Wie lange noch? giebt. Allerdings giebt auch das ganze Buch, wie es uns vorliegt, eine Antwort auf diese Frage, aber doch nur in allgemeinen Umrissen. Freilich ist das Buch von christlicher Hand überarbeitet, aber man muss nicht gleich allen und jeden Anklang an christliche Lehrbegriffe, namentlich an paulinische, und alles, was an neutestamentliche Schriften oder Auslassungen der ältesten Kirchenväter gemahnt, als christliche Nachbesserungen ansehen. Namentlich ist es nicht nöthig, das starke Hervorheben der Sünde Adams und der Erbsünde als von christlichen Einflüssen herrührend oder von christlicher Hand nachgetragen zu bezeichnen. Eine so stark nachbessernde Hand hätte den Messias nicht nur als den Löwen aus Juda, sondern daneben auch als das sündentragende Lamm bezeichnet. Gerade dass der Messias ganz im Rahmen jüdischer Erwartung gezeichnet ist, beweist, dass eine christliche Ueberarbeitung nur schonend vor sich gegangen ist. Der Anklang an paulinische Lehrbegriffe erklärt sich ungezwungen daraus, dass Paulus bei seinem Uebertritt zur Kirche manches aus der Synagoge hinüber-

[1]) Die einschlägige Litteratur vgl. bei Schürer, Gesch. d. jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi III², S. 249, vgl. das. 241ff.

nahm. Der Verfasser des vierten Esrabuches entnahm seine Lehrbegriffe der nämlichen Quelle, der auch Paulus sie entnommen hatte. Wir haben zwei verwandte Geister vor uns, aber der eine blieb der Synagoge treu, während der andere den Weg in die Kirche fand.

Eigentlich sind wir mit den letzten Bemerkungen schon etwas über das Ziel hinausgekommen, denn wir haben den Verfasser unseres Buches mit dem Apostel Paulus in eine geistige Verwandtschaft gebracht und damit indirect behauptet, dass er auch in dessen zeitlicher Nähe seinen Platz hat. Das aber soll doch erst bewiesen werden. Betrachten wir zunächst einmal die Situation, aus der heraus das Buch geschrieben ist. Jerusalem ist verwüstet, Babylon triumphirt, die Verwüstung hat auch den Tempel ergriffen, Israel ist in alle Länder zerstreut, der Fromme weiss sich das nicht zu deuten und richtet halb vorwurfsvolle, halb demüthige Fragen an Gott: Warum müssen wir solches leiden? Ist dieses Leiden endlos oder, wenn nicht, wie lange wird es dauern? Nur viermal im Laufe seiner Geschichte kam Israel in eine Lage, aus der heraus ein Buch wie das vorliegende entstehen konnte: bei der Deportirung nach Babel, unter Antiochus Epiphanes, bei der Zerstörung Jerusalems durch Titus und nach Beendigung des Bar-Kochba-Krieges unter Hadrian. Brachten es auch je und je die Nachbarvölker und die Grossmächte der Erde ins Gedränge und gestaltete sich der politische Druck in Israel auch leicht zu einem religiösen, zu einem solchen Tone war keine Veranlassung. Kein unbefangener Leser wird z. B. den Eindruck bekommen, dass das Buch die Stimmung des Volkes in der Herodeszeit wiederspiegelt.

Nun hiesse es doch wohl Eulen nach Athen tragen, wollten wir einen ausführlichen Beweis darüber beibringen, dass das Buch in der Chaldäerperiode keine Stätte hat. So sichtbar der Verfasser auch Esra's Maske vorbindet und so oft er von Babylon redet, Esra gehört nicht in die Chaldäerperiode und hat den Tempel in Trümmern nicht mehr gekannt. Seine Wirksamkeit liegt auch auf einem anderen Gebiete, als auf dem, die Juden über Tempelbrand und Exil zu beruhigen, und von Zeit zu Zeit lüftet auch der Verfasser unseres Buches seine Maske soweit, dass man deutlich sieht, dass er von einer ganz anderen Zeit redet.

Aus der Zeit des Antiochus Epiphanes tönen uns nun freilich auch Klagen über Verwüstung des Tempels, Gottverlassen-

heit und Prophetenlosigkeit entgegen. Wer das Buch Daniel und eine Reihe von Psalmen in diese Periode hineinlegt, kennt genau die Klagelaute aus dieser Zeit, wer aber diese Bücher früher entstanden sein lässt, kennt die Klagen aus den poetischen Reminiscenzen, mit denen der Verfasser des ersten Makkabäerbuches seine Darstellung schmückt. Ebenso wird allseitig eingeräumt, dass Daniels Weissagungen sich auf diese Zeit beziehen, auch von denen, die im verrückten Antiochus nur des Antichrists Prototyp sehen. Nun finden wir aber nicht, dass die damaligen Juden ihre Lage mit der der nach Babel Exilirten verglichen. Es fehlte auch ein Doppeltes, um diesen Vergleich zu rechtfertigen: die Wegführung aus dem Lande und die Zerstörung Jerusalems und des Tempels. Das war ja das Leid damaliger Tage, dass der Tempel stand, aber nicht von den Juden benutzt werden konnte. Weiter aber ist das vierte Thier der Danielapokalypse das Seleucidenreich als Nachfolger des alexandrinischen, während unser Esra deutlich genug sagt, das vierte Thier, es ist nach ihm der Adler, sei dem Daniel nicht richtig gedeutet worden. Dem neuen Esra scheint also die Noth unter Antiochus klein gewesen zu sein, gegenüber der Noth, die er selber erlebt hat, er muss ein anderes Weltreich kennen, das noch mehr Frevel gegen Gott und seine Heiligen ausübt. Und dieses dem macedonisch-seleucidischen folgende Weltreich kann nur das römische sein.

Gehört also, was überdies von den meisten angenommen wird und deswegen von unserer Seite keiner langen Begründung bedarf, das vierte Esrabuch in die Römerzeit, so kommen im Grunde nur die Zeit nach der Zerstörung des Tempels und der heiligen Stadt durch Titus und die Zeit nach Beendigung des Bar-Kochba-Krieges in Betracht. Keine andere Zeit würde eine solche leidenschaftliche Klage um die Verwüstung des Heiligthums und die Exilirung des Volkes vollkommen rechtfertigen. Jede anderweitige Platzanweisung wird mehr oder minder den Schein des Unnatürlichen und Gemachten erwecken. Aber des Buches Stimmung würde etwa für beide Zeiten gleich gut passen. Denken wir bei der Klage über Verwüstung der Stadt und des Heiligthumes in erster Linie an Titus, so kommen wir bei der Erwähnung des Volkes im Exil wieder auf Hadrian, der die Sache ähnlich machte, wie einst Nebukadnezar. Und andererseits führte doch auch Titus Juden genug ins Exil, und einzelne Stellen des Talmud machen es mehr als wahrscheinlich, dass Hadrian den Juden den Wiederaufbau des Tempels versprach. So wäre denn der Gründer der Aelia capitolina eigentlich erst

der endgiltige Verwüster Jerusalems. Auch die Klage über Prophetenlosigkeit passt auf beide Zeiten, denn die vielen Propheten im Tituskriege hatten falsch geweissagt im Namen Gottes, und Bar-Kochba war schliesslich auch als ein Sohn der Lüge erfunden worden. Und über Gottverlassenheit mochte man wohl klagen, da der Messias ausblieb, als man ihn am sichersten glaubte erwarten zu dürfen. So mochten beide Male Klagen über das Unverständliche der Weltregierung Gottes gen Himmel gerichtet werden und des Engels Trost: „Das Ende dieses Weltalters ist Esau und der Anfang des folgenden Jakob; das Ende der Glieder des Menschen ist die Ferse und der Anfang derselben die Hand; und siehe, eines Mannes Hand zwischen Ferse und Hand, ein weiteres frage nicht, Esra!“ (6,8) mochte beide Male nöthig sein.

Die Antwort auf die Frage nach der Abfassungszeit dieser Apokalypse liegt doch in der richtigen Deutung des Adlergesichtes, das dem Buche doch nur zu dem Zweck von seinem Verfasser eingefügt sein kann, um dem Kundigen zu zeigen, wann die erwartete Weltkatastrophe eintreten soll. Der neue Esra sieht aus dem Meere einen Adler aufsteigen, ein Monstrum mit zwölf Flügeln und drei Köpfen, dem dann noch acht Gegenschwingen wachsen, und der Adler herrscht über den Kreis der Erde, bis der Löwe kommt und sein Fluchwort an den Adler richtet, worauf der Adler zur Erde niederstürzt und in Flammen aufgeht. Nach der Deutung ist der Adler das vierte Weltreich, das einst Daniel nicht richtig erkannt hat und das ihm nicht richtig gedeutet worden ist. Die Flügel aber sind zwölf Könige, die über das Reich herrschen werden, einer nach dem andern, die acht Gegenschwingen aber acht Könige von kurzer unruhiger Zeit, Gegenkönige, die sich nicht lange halten, die drei Häupter aber drei Könige, die zuletzt herrschen und mächtiger, aber auch gewaltthätiger sind als ihre Vorgänger. Dann aber kommt der Messias und vernichtet das Weltreich.

Dass unter dem vierten Weltreich, dem Adler, nur das Römerreich verstanden werden kann, bedarf wohl keines besonderen Nachweises. Fünfzehn Kaiser, zwölf als Flügel und drei als Häupter, sind dem neuen Esra bekannt, dann soll der Messias und mit ihm das Ende kommen. Da nun der erste nur kurze Zeit regieren, der zweite aber an Regierungsdauer von keinem Nachfolger erreicht werden soll, nicht einmal auf die Hälfte wird es ein Nachfolger bringen, so ist es sehr klar, dass unter dem ersten Herrscher Julius Cäsar, unter dem

zweiten Augustus zu verstehen ist. Uebergehen wir nun Galba, Otho und Vitellius, die ihrer kurzen Regierungszeit halber und weil sie doch nicht im ganzen Reiche anerkannt waren als Gegenschwingen gerechnet werden könnten, so ist der fünfzehnte Kaiser Commodus, nach dessen Ermordung das Römerreich wieder einmal auseinander zu fallen schien und in welcher Zeit, im Jahre 193, ein gläubiger Jude wohl den Messias erwarten mochte. Aber wir erfahren durchaus nicht, dass um diese Zeit die Juden ähnlicher Hoffnungen sich getrösteten. Solche Hoffnungen würden ohne Zweifel ihre christlichen Gegner auf den Plan gerufen haben und aus den Schriften der damals blühenden Kirchenväter würden wir ohne Zweifel etwas darüber erfahren haben. Es war aber damals schon die Zeit gekommen, in der die messianischen Hoffnungen der Juden sich wohl in einzelnen Herzen regten, aber keinen lauten Ausdruck mehr fanden. Uebrigens kämen wir mit der Scheidung der zwölf Flügel von den drei Häuptern ins Gedränge. Wir wissen doch nicht, weshalb Antoninus Pius, Marc Aurel und Commodus schlimmer gewesen sein sollen, als ihre Vorgänger. Einem echten Juden müssen dann doch Titus und Hadrian als viel ärgere Bösewichter erschienen sein, wenn wir auch wissen, dass Marc Aurel kein sonderlicher Judenfreund war. Antoninus Pius aber hob gar einige judenfeindliche Erlasse Hadrians auf und wir wissen aus anderen Quellen, dass die Juden ihn nicht zu den schlechten Cäsaren zählten.

Nun hätte man ja noch die Ausflucht, Galba, Otho und Vitellius als Cäsaren zu zählen. In leitenden Kreisen Roms scheint diese Mitzählung sogar üblich gewesen zu sein, denn Sueton hält die drei Herren für würdig genug, ihnen in den Cäsarenbiographieen eine Stelle anzuweisen. Dann aber wäre der fünfzehnte Hadrian und nach seinem Tode hätte der neue Esra des Messias Kommen erwartet. Einerseits wäre der Zeitraum vielleicht günstig gewählt, denn nach dem blutigen und für Juda ungünstigen Ausgang des Bar-Kochba-Krieges ist es ganz erklärlich, dass einem an die Verheissung glaubenden Juden sich die Alternative stellte, entweder die Verheissung als Lüge oder ihre Erfüllung als unmittelbar bevorstehend anzusehen, zumal da der Jude die Erfüllung nicht auf die eigene politische Macht seines Volkes gründete, sondern ein wunderbares Eingreifen Gottes von oben her erwartete. In der That werden wir sehen, dass diese Zeit dem Buche seine heutige Gestalt gegeben hat. Aber es lässt sich doch auch nicht verhehlen,

dass die erste Gestalt unseres Buches kaum aus unserer Zeit stammt. Die Scheidung der Kaiser in zwölf und drei hat in den ersten Jahren Antoninus Pius keinen Platz, die drei Häupter könnten, als die drei letzten Kaiser nur Nerva, Trajan und Hadrian sein, aber die Deutung, dass nur der erste auf seinem Bette sterben wird, stimmt nicht, denn sie sind alle drei eines natürlichen Todes gestorben. Mag man auch annehmen, dass Trajan, der fern von Rom seinen Geist aufgab, im Ghetto von Rom als von seinem Nachfolger oder mit dessen Wissen beseitigt, umging, zumal da Hadrian glaubte, andere Bahnen wandeln zu müssen wie Trajan; mag es auch sein, dass der römische Jude glaubte, es habe schliesslich doch einer dem Hadrian den Gnadenstoss gegeben, nach dem der unheilbare Kranke so sehnlich verlangte; die Häupter sind damit noch nicht erklärt. Denn die Häupter sollen mächtiger und gewaltthätiger sein als die Flügel, weshalb sie eben als Häupter, nicht auch als Flügel figuriren. Mächtiger waren nun freilich Trajan und Hadrian als ihre Vorgänger, aber von Nerva kann man das eben doch nicht behaupten. Auch konnten die Juden ja wohl Trajan und Hadrian besonders schwarz malen, aber ob neben den beiden Titus vergessen werden konnte, möchten wir denn doch bezweifeln. Und wenn auch, so hatte Nerva den Juden doch gar nichts gethan. Gerade weil der Adler drei Häupter hat und nicht zwei, weil die Aussagen über die Häupter deutlich erkennen lassen, dass der Prophet Nerva, Trajan und Hadrian nicht meinen kann, können wir das Buch nicht in der Hadrianszeit unterbringen.

Die drei Häupter werden nun meistens auf die Flavier bezogen und keine Deutung macht sich natürlicher. Von Vespasian, Titus und Domitian kann ein Jude dreist behaupten, sie seien mächtiger und gewaltthätiger gewesen als ihre Vorgänger. Hatte doch Vespasian die Staatsmaschine, die schon aus den Fugen zu gehen drohte, wieder in geordneten Gang gebracht. Und Vespasian, der Feldherr gegen die Juden, Titus, der Zerstörer des Tempels, und Domitian mit seinen Judenedicten, vor denen seine eigene Verwandtschaft nicht sicher war, konnten wohl als gewaltthätig bezeichnet werden, zumal da es an Judenverfolgungen an allen Orten und Enden nicht fehlte, da Juden die Sklavenmärkte füllten, in den Bergwerken arbeiteten und bei den Flavierbauten in Rom frohndeten. Von einer solchen Herrscherfamilie, obgleich sie sonst zu den besten zählen, die Rom gehabt, und besser waren, als die sittlich ver-

dorbenen Herrscher des claudisch-julischen Hauses, konnte ein Jude immer behaupten, dass sie das Sündenmaass des Adlers vollmache, ohne dass man ihm bedeutende Uebertreibung Schuld geben kann. Sein nationaler Standpunkt entschuldigt ihn. Auch was über das Ende der Flavier gesagt wird, passt zu dem, was der neue Esra über das Ende der drei Häupter weiss. Das erste Haupt wird auf seinem Bette sterben, wenn auch unter Qualen. Eines leichten Todes ist nun auch Vespasian nicht gestorben und in seinem Scherz: „Weh, nun werde ich ein Gott!" liegt doch wohl auch ein Stück Todesfurcht. Von den übrigen beiden Häuptern heisst es nun, dass das Schwert des einen das andere fassen wird, aber es muss doch auch durchs Schwert fallen. Nun ist ja freilich Titus auch auf seinem Bette gestorben, aber im Volke hat man an eine natürliche Todesursache nie recht glauben wollen. Je und je ist wieder behauptet worden, dass sein Bruder und Nachfolger Domitian nicht unschuldig an seinem Tode gewesen sei. Was Wunder also, wenn der neue Esra dem Gerüchte auch Glauben geschenkt hat. Domitians gewaltsames Ende aber ist bekannt.

Sind nun die drei Flavier die drei Häupter des Adlers, so sind noch die zwölf Flügel und die acht Gegenschwingen zu deuten. Es kommen zunächst die sechs Julier von Cäsar bis Nero in Betracht. Von da bis Vespasians Erhebung liessen sich nun ja wohl sechs Prätendenten namhaft machen, die mit mehr oder minder Recht auf den Cäsarentitel Anspruch erheben könnten. Aber von einem Nacheinanderregieren könnte dann doch keine Rede mehr sein und herkömmlich hat man doch immer nur, wenn man sie überhaupt zählte, Galba, Otho und Vitellius gezählt und schliesslich soll für die Gegenschwingen auch noch etwas übrig bleiben, denn die Deutung des Adlergesichtes im Esrabuche lässt doch keine andere Auffassung zu, als dass darunter Gegenkaiser verstanden werden sollen.

Man hat nun gemeint, die Zahl zwölf sei überhaupt nicht buchstäblich zu nehmen, oder gar, sie beruhe auf einer falschen Zählung. Im ersteren Falle würde sie irreleiten, auch den Kundigen, während der Prophet doch eben durch dieses Adlergesicht den Kundigen einen deutlichen Fingerzeig geben will, einen Wink zum besseren Verständniss seiner Weissagung. Und in den Schlüssel zum Verständniss eines Werkes bringt doch niemand eine absichtliche Verwirrung. Aber auch eine falsche Zählung dürfen wir unserem Propheten nicht zumuthen. Wenn er weiss, dass Julius Cäsar nur kurze Zeit regieren wird,

wenn er weiss, dass Augustus über doppelt so lange regieren wird als einer seiner Nachfolger, so muss er doch über die Regenten bis auf seine Zeit ziemlich genaue Kunde haben; wenn er weiss, wie lange jeder regiert hat, so muss er ihre Namen wissen und damit auch die Zahl der Regenten.

Volkmar zählt Flügel und Gegenschwingen paarweise und kommt bei dieser Zählung auf sechs Kaiser, die sechs Julier, vier Gegenkaiser, Galba, Otho, Vitellius und Nerva und drei Häupter, die drei Flavier. Man würde zugeben müssen, dass er das Räthsel gerathen hätte, wenn nicht der Text eine derartige Lösung ausschlösse. Dass gesagt wird, die zwölf Flügel bedeuteten zwölf Könige, einer nach dem andern (12,14), sagt noch am wenigsten, denn unwissende Abschreiber haben grössere Unordnungen auf dem Gewissen, als die wäre, wenn sie die ursprüngliche Lesart: die zwölf Flügel sind sechs Könige! in: die zwölf Flügel sind zwölf Könige! verwandelt hätten, wenngleich es sonderbar wäre, dass diese Verschlimmbesserung alleinige Geltung erhalten hätte. Aber im Adlergesicht selber ist es doch zu deutlich ausgesprochen, dass jeder Flügel für sich zu betrachten ist, und damit fällt Volkmars Hypothese.

Ein gut Stück weiter würden wir vorwärts kommen, wenn wir genau wüssten, wie sich der Prophet den Adler vorgestellt hat. Aber der Maler kommt in Conflict nicht nur mit seinem Schönheitsgefühl, sondern zumeist auch mit der Darstellungsmöglichkeit, wenn er Gebilde hebräischer Phantasie zeichnen soll. Schön sind sie selten oder nie. Es sind zumeist unmögliche Gestalten, aber sie sind richtig, denn sie stellen dar, was sie darstellen sollen. Die hebräische Phantasie, wie sie in den Apokalypsen zum Ausdruck kommt, scheut sich nicht vor den greulichsten Ungethümen, aber sie rechnet dabei. Das ist vor der Hand weder zu erklären noch zu bedauern, es muss anerkannt werden. Wie unser Apokalyptiker sich die Flügel und Gegenschwingen angeordnet denkt, lässt sich aus der Beschreibung des Adlergesichtes nicht deutlich erkennen. Aber nach Cap. 11, V. 12 ist deutlich zu erkennen, dass die erste Feder, die zur Herrschaft gelangt, sich von der rechten Seite erhebt, und aus V. 20 desselben Kapitels scheint wenigstens hervorzugehen, dass die zwölf Flügel, welche die Herrschaft führen und zwölf Könige vorstellen, sich alle von der rechten Seite erheben. Ein Adler aber mit zwölf Flügeln, welche alle an derselben Körperseite hervorwachsen, dürfte doch auch der hebräischen rechnenden Phantasie zu arg sein. Wie aber, wenn der Prophet sich die Sache so vorstellt, als seien die Gegen-

schwingen die Flügel der linken Seite, und als bildeten je eine Schwinge von der rechten und eine Gegenschwinge von der linken Seite ein Flügelpaar? Wir wollen an der Hand der römischen Geschichte einmal der Deutung nachgehen.

Der erste Flügel ist ohne jeden Zweifel Julius Cäsar und seine Gegenschwinge ist Pompejus, denn eine Zeitlang konnte es zweifelhaft erscheinen, wer von den Beiden des Reiches Herrscher werden sollte. Das zweite Paar wäre dann Octavianus Augustus und Marcus Antonius, die auch bis zur Schlacht von Actium Rivalen waren. Des dritten Herrschers, Tiberius, Gegenschwinge wäre Germanicus, den das Heer thatsächlich zum Regenten begehrte und der nur nach Asien gesandt wurde, und vielleicht eines unnatürlichen Todes sterben musste, weil Tiberius in ihm den gefährlichen Nebenbuhler sah. Gaius Cäsar, der unter dem Spitznamen Caligula fortlebt, hatte wenigstens in den ersten Tagen den Tiberius Gemellus zu fürchten, zumal der menschenscheue Vorgänger in den letzten Tagen seiner Regierung nicht wusste, wem von beiden er die Herrschaft zuwenden sollte. Claudius war persönlich zu unbedeutend, als dass man es für nöthig gehalten hätte, ihm das Bischen Krone zu rauben, die Kämpfe drehten sich meist um die Frage, wer für ihn das Regiment führen sollte. Doch weiss noch in den ersten Tagen der Hadrianszeit Sueton von einem Statthalter in Dalmatien, Furius Camillus Scribonianus zu berichten, der thatsächlich den Purpur genommen hat und nur durch ungünstige Vorzeichen verhindert wurde, dem Reiche einen Bürgerkrieg zu geben. Auch im Ghetto von Rom mochte um die Wende des Jahrhunderts die Kunde von diesem Aufstande nicht erloschen sein, zumal da damals noch Zeitgenossen desselben am Leben waren und der neue Esra für sein Bild nach Quellen suchte. Für Nero spielte Britannicus genau die Rolle, die Germanicus für Tiberius spielte. Er selber war vielleicht bei seiner Ermordung noch kaum fähig, die Rolle zu spielen, die ihm der argwöhnische Hof zutraute, aber der Verdacht war nun einmal rege, und schliesslich hätte der kaum fünfzehnjährige Britannicus wohl ebenso gut regieren können, als der sechzehnjährige Nero. Dass Nero ihn fürchtete, ist hier wohl die Hauptsache. Nach Nero's Tode ist es erheblich schwieriger, Flügel und Gegenschwingen auseinander zu halten. Dass der neue Esra aber auch in dieser Zeit Leute hatte, die er als Flügel zählte, geht aus Cap. 11, V. 20 hervor, in dem er von Herrschern redet, die nur sehr kurze Zeit regierten, wenigstens wird es

kaum möglich sein, die Sache anders zu deuten. Nun hat ja freilich die Sache insofern Schwierigkeiten, als in diesen Tagen so manche Feldherrn sich den Purpur anmaassten. Aber Galba wird doch seinen Hauptgegner in dem Gardepräfecten Nymphidius Sabinus gesucht haben, der ihm gerade in der Hauptstadt zu schaffen machte, und Otho hatte ja erst die Hoffnung, von Galba adoptirt zu werden, bis er sah, dass Piso ihm vorgezogen wurde. Erst dann wurde es ihm klar, dass er eine Schilderhebung veranstalten müsse, als diese Hoffnung zu Wasser gegangen war.

So haben wir denn auf der einen Seite acht Flügel herausgebracht: Cäsar, Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero, Galba und Otho und auf der anderen acht Gegenschwingen: Pompejus, Marcus Antonius, Germanicus, Tiberius Gemellus, Scribonianus, Britannicus, Nymphidius Sabinus und Piso. Als neunter Flügel könnte Vespasians Rivale Vitellius gezählt worden sein, aber er konnte naturgemäss keine Gegenschwinge erhalten, da seine Gegenschwinge Vespasian als Haupt des Adlers mitgezählt wird und nicht zweimal gerechnet werden kann. So haben wir einen Adler mit neun Flügeln und acht Gegenschwingen, weil der neunte Flügel keine Gegenschwinge erhalten konnte. Die Symmetrie bleibt gewahrt, so gut es bei einer rechnenden Phantasie möglich ist. Auch die drei Häupter erklären sich ganz ungezwungen auf die Flavier, wie bereits oben nachgewiesen wurde. Auch die messianische Erwartung nach dem Tode Domitians ist erklärlich. Als Vespasian den Purpur nahm, war er das Haupt eines blühenden Geschlechtes, das eine Ewigkeit regieren zu sollen schien. Kaum ein Menschenalter später war kein Regierungsfähiger des Hauses mehr am Leben. War das nicht Gottes Strafe und Rache über die Verwüster seines Hauses in Jerusalem? Zudem waren die Tage Nerva's bei seiner Thronbesteigung bereits gezählt, eine lange Regierung traute ihm keiner zu, und einen Thronerben hatte er nicht. Zwar hatte er den Trajan adoptirt, aber Niemand konnte wissen, ob die übrigen Generale sich diesem unterordnen würden. Leicht konnten die Tage allgemeiner Verwirrung, wie man sie nach dem Tode Nero's gesehen, wiederkehren, und der jüdische Seher hatte so unrecht nicht, wenn er die Zeit nahe glaubte, da der Messias an den Adler sein Fluchwort richtet und eine neue Weltzeit bringt. Die Zeit war günstig.

Nun stimmt zu dieser einfachen Erklärung allerdings weder das Gesicht, noch seine Deutung in der heute vorliegenden

Form. Die Sache erklärt sich jedoch einigermaassen ungezwungen daraus, dass nach Nerva's Tode das Ende nicht kam. Trajan wurde anerkannt und brachte das Römerreich erst auf seine Machthöhe, und wenn Hadrian es auf derselben auch nicht halten konnte, so hatten unter den beiden Kaisern die Juden doch wenig Gelegenheit, von messianischen Zeiten zu träumen, namentlich nachdem Bar-Kochba sich als falscher Messias erwiesen hatte. Dem Esra schienen die Zeichen der Zeit ebenso wenig richtig gedeutet, wie seiner Zeit Daniel. Aber wenn es wahr ist, dass in Israel gerade dann die messianische Erwartung am glühendsten zum Ausdruck kam, wenn das Volk als solches am Rande des Grabes stand, so musste sie nach beendetem Bar-Kochba-Kriege mit elementarer Gewalt zum Durchbruch kommen. Wollte Gott seine Verheissungen wahr machen, so war jetzt und nur jetzt die Zeit dazu. So kam das noch nicht vergessene, weil noch nicht alte Buch der Weissagung, dem Esra in den Mund gebracht, aufs Neue zu Ansehen. Im grossen und ganzen konnte es bleiben, wie es war, nur des Räthsels Lösung, das Adlergesicht, bedurfte der nachbessernden Hand, um es den Wissenden verständlich zu machen.

Dass eine solche nachbessernde Hand thätig gewesen ist, scheint aus dem Text hervorzugehen, der namentlich im Gesicht selber ziemlich verworren ist. So schreibt keiner, der seinen Lesern zwar nicht mit nackten Worten aber doch durchsichtig und verständlich zeigen will, wann er den Anbruch einer neuen Weltzeit erwartet. So haben weder Daniel noch Henoch, so hat weder der Apokalyptiker Johannes noch die Sibylle in ihren zusammenhängenden Stücken geweissagt. So kann nur geschrieben werden, wenn man überhaupt in allgemeinerer Weise von der kommenden Heilszeit redet, und das thut Esra gerade im Adlergesicht gar nicht, er hat genau gezählt und gerechnet, oder wenn ein Schreiber einen vorhandenen Text umändert, den er nicht streichen und durch einen andern ersetzen mag, dessen Unzulänglichkeit er aber einsieht. Vielleicht ist das erheblich verworrenere Gesicht noch durch mehr Hände gegangen, oder bei den verschiedenen Uebersetzungen und Abschriften hat einer aus Unwissenheit oder besonderer Klugheit etwas verschlimmbessert. Dass überhaupt der Text des ganzen Buches in einer ziemlich schlimmen Verfassung ist, ist zur Genüge bekannt.

Wie das Gesicht uns heute vorliegt, ist der Adler mit zwölf Flügeln, acht Gegenschwingen und drei Häuptern ausgerüstet. Zwölf Flügel und zwei Gegenschwingen sind zuerst

da und verschwinden, und dann wird gesagt, dass sechs von den Flügeln abstammende Gegenschwingen noch nicht erschienen sind, die damit angedeuteten Regenten haben mithin noch nicht geherrscht. Nach dem Verschwinden der zwölf Flügel und der zwei Gegenschwingen tritt also eine Art von Pause ein. Dann erheben sich zwei Gegenschwingen, werden aber von dem einen Haupte verschlungen, welches dann auch verschwindet, und das rechte Haupt wird von dem auf der linken Seite verschlungen und nun erscheint der Messias unter dem Bilde eines Löwen aus dem Walde und flucht dem Adler, das Haupt verschwindet, die vier übrigen Gegenschwingen erheben sich, eine Zeit voll Unruhe beginnt und schliesslich verbrennt der Adler. Die Deutung folgt dem Bilde, nur ist sie mehr von störendem Beiwerk frei und übersichtlicher. Die zwölf Könige, die einer nach dem andern herrschen, sind durch die Flügel, acht Könige von unruhiger und kurzer Regierungszeit durch die acht Gegenschwingen angedeutet, die drei Könige der letzten Zeit aber durch die drei Häupter. Zwischen der Regierung der Flügel und der Häupter liegt auch hier eine Pause; unter den Gegenschwingen aber gehen zwei schnell zu Grunde, vier dauern etwas länger und zwei werden bis ans Ende aufgespart, wie es scheint, bis der Löwe, der Messias, erscheint.

Sind die zwölf Flügel zwölf hintereinander regierende Könige, deren zweiter Augustus ist, so sind wir mit dem zwölften bei Domitian angelangt. Nun tritt aber die Pause ein, in der, wie es scheint, wenigstens einige der Gegenschwingen und zwar vier, anzubringen sind. Bei der Scheidung in zwei und vier und zwei hat sich der Redactor sicherlich etwas gedacht, nur ist es schwer für uns Fernstehende, seine Gedanken zu errathen. Verschwinden aber die beiden Gegenschwingen, wie im Gesicht selber, schon zur Zeit der zwölf Flügel, so liegt es nahe genug, an Marcus Antonius und Lepidus zu denken, die mit Octavianus Augustus das zweite Triumvirat bildeten und deren Andenken auch um die Mitte des 2. Jahrhunderts im Judenviertel zu Rom noch nicht erloschen zu sein brauchte. Oder man hatte noch eine Ahnung von der ursprünglichen Deutung der acht Gegenschwingen, konnte aber die Kronprätendenten nicht alle mehr namhaft machen, sondern kannte nur noch zwei mit Namen. Aber für vier sozusagen illegitime und kurz regierende Könige fehlen uns in der Zeit nach der Ermordung Domitians die Namen. Nerva regierte allerdings nur wenige Monate, und es konnten Zweifel auftauchen,

ob er zu zählen sei oder nicht, selbst dann noch, wenn man, wie auch wir an diesem Orte, Galba, Otho und Vitellius für voll zählt, denn Nerva bestieg als kranker Mann den Thron und konnte nicht der Begründer einer Dynastie werden. Aber wenn er auch mit der einen Gegenschwinge gemeint ist, so fehlt für die andern lediglich alles, sogar die Namen stehen nicht zur Verfügung.

Die Schwierigkeiten aber schwinden, wenn wir annehmen, der Bearbeiter habe die Regierungszeit Nervas mit der Zeit verwechselt, die zwischen Neros Tode und dem Anfang Vespasians lag. Die Frage ist nur, ob eine derartige Verwechselung etwa 40 Jahre später möglich war. Nun muss anerkannt werden, dass nach der Ermordung des Nero und Domitian die Verhältnisse ähnlich lagen. Beide Male stirbt ein blutiger Regent eines gewaltsamen Todes; beide Male ergreift ein Greis die Zügel der Regierung, hier Nerva, dort Galba; beide Male bringt ein General von auswärts dem Reiche Ruhe und Frieden und eine kraftvolle Regierung, hier Trajan, dort Vespasian; beide Male sind auch die Juden in gespannter Erwartung der Dinge, die da kommen sollen, denn beide Male sind die messianischen Erwartungen hoch gespannt: hier, weil man im Sturz der Flavier das Vorspiel zur Rache Gottes an Rom sah, dort, weil man im Ghetto Roms gespannten Blickes nach Judäa hinüberschaute, wo man die Wolken sich um Jerusalem zusammenziehen sah und unmöglich glaubte, dass Gott seine Stadt und sein Haus preisgeben könne; glaubte solches doch nicht einmal der christliche Apokalyptiker. So war beide Male die Weltlage im allgemeinen und die Lage der römischen Juden im besonderen sich ähnlich, und seit den Tagen Nerva's hatten die Juden merkwürdige Zeiten durchlebt. Der grosse Judenaufstand in allen Theilen des Orientes hatte deutlich genug gezeigt, dass die Juden selber willens genug waren, das messianische Reich mit dem Schwerte in der Faust schaffen zu helfen. Und als kurz nach seiner Beendigung Trajan starb, kam Hadrian mit dem Versprechen eines Tempelbaus und trieb neuerdings die Erwartungen des Judenthums auf eine bedeutende Höhe. Die sibyllinischen Orakel, die ein Jude aus Alexandria zu Beginn seiner Herrschaft dichtete und ihm vielleicht auch zugänglich zu machen wusste, feiern in nicht misszuverstehender Weise den „herrlichen dunkelgelockten Cäsaren, der eines Mannes Namen trägt". Wie es scheint, entzweite man sich über Einzelheiten und, ob mit Recht oder Unrecht, bezichtigt der Talmud wieder die Samariter, den Kaiser gegen

die Juden eingenommen zu haben. Das Ende von allem war Bar Kochbas Aufstand und ein Krieg, der mindestens so blutig und grausam ausfiel als der Tituskrieg, nur dass er keinen Geschichtsschreiber fand und wir über ihn nicht so unterrichtet sind.

Dumpfes Rachebrüten, Erwartung himmlischer und irdischer Hilfe und verzweifelte Aufstandversuche erfüllten die letzten Jahre. Was Wunder, wenn einzelne Einzelheiten nicht mehr fest im Gedächtniss hafteten, namentlich solche, welche die Juden nicht unmittelbar angingen? Was Wunder, wenn nun die Zeit nach Nero's Tode, wo das gewaltige Römerreich wirklich in Stücke zu gehen drohte, und die Zeit Nerva's, wo die Juden ein ähnliches Schicksal desselben hofften und erwarteten, 40 Jahre später mit einander verwechselt werden konnten? Sind mithin die 12 Flügel die Cäsaren von Julius Cäsar bis Domitian — Galba, Otho und Vitellius mit eingeschlossen — und hat der Ueberarbeiter die Zeit nach Nero's Tode mit der Nervazeit identifiziert, bezw. verwechselt, so sind wir natürlich nicht in der Lage., die 4 Regenten namhaft zu machen, welche die 16 Monate ausfüllen sollen, die zwischen Domitians Ausgang und Trajans Anfang liegen. Für die Zeit liegen überhaupt keine Namen vor, für die Zeit, mit welcher unser Ueberarbeiter sie verwechselt, annähernd ein Dutzend. Welche er meinte, ist nicht leicht zu sagen, um so schwerer noch, als er an die Zahl 8 gebunden war, die er im alten Gesicht vorgefunden hatte und die er nicht mehr zu deuten wusste. „Die Flügel sind Könige, die einer nach dem andern regieren," das war einfach zu verstehen und leicht zu ändern, als es statt 9 nun 12 geworden waren. Die acht Gegenschwingen sollten aber auch Könige, aber von geringerer Macht sein: das stand fest und doch wollte er sich dabei etwas denken. Zwei aus der Zeit der zwölf ersten Cäsaren kannte er, zwei für die Endzeit hatte er, wie wir gleich sehen werden, auch. So blieben noch vier übrig, mit der er die Pause zwischen dem Regiment der Flügel und der Häupter ausfüllte. Die Rechnung musste richtig sein, denn sie stimmte, für einen Apokalyptiker die Hauptsache.

Die drei Häupter sind für den Ausleger nun Trajan, Hadrian und Antoninus Pius. Die Prädikate stimmen freilich besser auf die Flavier als auf diese drei Herren. Denn allerdings mächtiger als ihre Vorgänger, auch als die Flavier, mochten die Drei genannt werden, und das Prädikat gewaltthätig mochten die Juden Männern wie Trajan und Hadrian

ertheilen, und wenn wir annehmen, dass unser Ueberarbeiter in den ersten Tagen des frommen Antoninus lebte, so ist es nicht sehr verwunderlich, dass auch letzterer die nämliche Bezeichnung erhielt, selbst wenn unser Autor schon die judenfreundlichen Edicte des neuen Kaisers kannte. Judenfreundlicher hatte sich seit Menschenaltern kein Kaiser angelassen als Hadrian in seinen ersten Regierungsjahren, und doch hatten unter ihm die Juden die schwersten Tage durchlebt. Kein Wunder, wenn man auch der Freundlichkeit des Antoninus nicht traute. Die beiden Gegenschwingen der Endzeit aber sind Marcus Aurelius und L. Commodus Verus, die Antoninus auf Hadrians Wunsch adoptieren musste. Der Streit der Feldherren, die Eifersucht mehrerer zur Herrschaft gleich Berechtigten hatte dem Römerreich schon mehr als einmal Ströme von Blut gekostet. Nun waren durch Hadrians Schuld zwei Prätendenten da, und es waren wohl kaum die Juden allein, welche bange fragten: Wie will das enden? Zwei gemeinsame Regenten friedlich nebeneinander hatte das Römerreich bis dahin noch nicht gesehen, und hätte sich Lucius Verus um etwas mehr bekümmert als um die Befriedigung seiner ausschweifenden Neigungen, es wäre wohl auch ohne Parteikämpfe nicht abgegangen. Ohne Berechtigung war es mithin nicht, wenn unser Ueberarbeiter nach dem Tode des Antoninus Pius zwei Gegenschwingen sich erheben sah, und wenn er meinte, dass unausbleibliche Kämpfe der beiden Gleichberechtigten das Kommen des Messias vorbereiten würden. Unsern Ueberarbeiter haben wir in die Zeit des Antoninus Pius zu setzen und zwar wahrscheinlich in das erste Jahrzehnt derselben kurz nach 140; denn noch war des Kaisers Milde und Menschenfreundlichkeit nicht über alle Zweifel erhaben. Noch konnte er glauben, dass er, ähnlich seinem Vorgänger, sich schliesslich doch als Judenfeind entpuppe.

Kurz zusammengefasst würde unsere Meinung dann folgende sein: Das vierte Buch Esra entstand in den Tagen Nerva's, als man im Judenviertel zu Rom den Sturz des flavischen Geschlechtes als ein Vorzeichen, das Ende des Reiches ankündigend, ansah. Das Adlergesicht war schon damals vorhanden, der Adler aber hatte 9 Schwingen, acht Gegenschwingen und drei Häupter. Die Schwingen bedeuten die Regenten Julius Cäsar, Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero, Galba, Otho, Vitellius; die Gegenschwingen bedeuten ihre Gegner Pompejus, Marcus Antonius, Germanicus, Tiberius

Gemellus, Scriboniamus, Britannicus, Nymphidius Sabinus und Piso; die drei Häupter endlich sind die drei Flavier. Als dann das Erwartete nicht eintrat und nach Beendigung des Bar-Kochba-Krieges die Weltlage wieder eine ähnliche und die Sehnsucht der Juden nach dem wahren Messias eine gesteigerte war, zog man wieder das Buch Esra hervor. Es konnte bleiben, wie es war, nur das Adlergesicht musste umgedeutet werden. Schwingen und Häupter liessen sich leicht umdeuten, sie bedeuteten ja regierende Cäsaren. Da nun aber die Flavier als Schwingen gezählt werden mussten, erhöhte sich ihre Zahl auf zwölf, während die Zahl der Häupter drei blieb: Trajan, Hadrian und Antoninus Pius. Aber die Deutung der Gegenschwingen war dem Ueberarbeiter abhanden gekommen. Sie waren eine gegebene Grösse, die er nicht einfach zu streichen wagte. So behielt er die Zahl bei und deutete sie in seiner Weise um. Zwei erheben sich während der Regierungszeit der Schwingen, entweder kennt er noch zwei der Gegenkaiser oder er denkt an Marc Anton und Lepidus. Vier setzt er in die Nervazeit, die er mit der Zeit zwischen Neros Ausgang und Vespasians Anfang verwechselt. Und die beiden letzten spart er für die Endzeit auf: Marc Aurel und Lucius Verus.

Man könnte nun die Frage aufwerfen: Ist es nicht einfacher, das Buch mitsamt dem Adlergesicht ganz in die Zeit des Antoninus Pius, also um das Jahr 140 zu verlegen? Wenn wir das ablehnen, so bestimmen uns wesentlich die Häupter und die Nebenschwingen dazu. Die Häupter stellen, — wenn irgend etwas klar ist, so ist das klar, — ursprünglich die drei Flavier vor. Der erste Regent aus dem Hause soll durch keinen Gewaltact, sondern auf seinem Bette sterben, aber unter Qualen. Das ist Vespasian. Der zweite stirbt durch des dritten Hand, aber dieser muss auch durchs Schwert umkommen. Da liegt die Bezugnahme auf Titus und Domitian klar vor unseren Augen, wenn wir in Erinnerung behalten, dass das Volk an der Schuld Domitians an Titus Tode glaubte. Und Domitian wurde ja ermordet. Auch wenn die Häupter als arge Bedrücker bezeichnet werden, die alle Ungerechtigkeiten wiederholen und sein Schicksal vollenden werden, so kann ein Jude das von den Flaviern besser sagen als von Trajan und seinen beiden Nachfolgern, zumal da im Anfang der Regierungszeit Antoninus Pius ein derartiges Urtheil über ihn vorschnell, am Ende seiner Regierungszeit aber ungerecht gewesen wäre. Nun räumen wir

schickten wir R. Gumprecht Weissenan zum Erzbischof [Uriel v. Gemmingen] von Mainz nach Aschaffenburg, damit dieser den Geistlichen befehle die Hand zu lassen von dieser Sache. Er erlangte das Gewünschte und, Gott Lob, erstand Hülfe und Rettung für die Juden. Es war nun am Montag [1. Oktob.] da kam der Metzger mit den Geistlichen und Ratsfreunden, um die Bücher zu nehmen und zu dieser Zeit war R. Gumprecht noch nicht zurückgekehrt. Darum hielten wir den Tag mit erneuter und heftiger Widerrede hin, dass wir beim Kaiser appellieren wollten.

Die Geistlichen und die Rathsfreunde beschlossen hierauf gemeinsam, die Sache am Dienstag (2. Oktob.) vor den Rath zu bringen, damit er untersuche und feststelle, ob wir überhaupt berechtigt seien, an den Kaiser zu appellieren, nachdem ein unmittelbarer kaiserlicher Befehl an uns ergangen sei. Der Bescheid des hiesigen Rates hatte folgenden Wortlaut: „Wir sulten den Mandat Ginigen (= Genige) tun und sulten den apeliren.“ Zugleich beschlossen sie, Nachmittags zu kommen [um die Konfiskation fortzusetzen]. Inzwischen trafen, Gott Lob, die Schriften des Erzbischofs von Mainz an die Geistlichen ein, dass sie ihre Hände von dieser Angelegenheit abthun sollten, und dass er beabsichtige, sie für das, was sie bereits gethan, zu strafen.

Da nun die Geistlichen sich zurückzogen, war auch der Rath nicht befugt, in dieser Angelegenheit noch etwas zu thun.

Und auf den Mittwoch den 19. Tischri (3. Oktober) schickten wir R. Jonathan zu Pferde an den Kaiser, um die Pläne des Frevlers (Pfefferkorns) zu vereiteln, und Gott liess seinen Weg und seine Absicht gelingen.

Zugleich schickten wir Kneblen durch ganz Deutschland in alle Landschaften, damit sie zum bestimmten Tage, Mitte Cheschwan (29. Oktober) zu uns kämen, zu berathen und zu beschliessen, was zu thun sei, wie weiter auseinander gesetzt ist.

II[1]).

אלקי דעיטי שרי נהורא, יוציאנו מאפילה לאורה,
בעידן צוקה וצרה, כי אין היום יום בשורה.

הוי ואבוי על פרץ וצווחה הבא בארמנותינו בעו"ה אשר בא המשומד
פפעפר קארן והביא בידו פתשגן הכתב מאת אדונינו הקיסר

[1]) Jahrg. 1875, S. 337.

יר״ה לקחת מאתנו כל ספר׳ תפילת (!) ותחנונים מחזורים וסליחות וכן כל תורתינו שבע״פ ולא ישאר בידינו זולת ה חומשי תורה ונביאים וכתובים שהם תורה שבכתב וכן עשו בעו״ה פה ק״ק ורנקבורט היום יום ו ערב סוכת ולקחו מטנו הספרים הנ״ל בבית הכנסת ועוד ידו נטויה לקחת הספרים שבבתינו הנ״ל והנה דעת הטשומד להבאיש רחינו באמרו למצא תוך אותן ספרים דברים ועניינים נגד דותיהם (!) ואמנה שלהם ודעת[1]) לעמוד על נפשינו ח״ו ויש לחוש אשר ג״כ הכח בידו מאת אדונינו הקיסר יר״ה לשלוח יד בגופינו ח״ו ונא אה׳ דבר קשה וגזירה ושמד אשר לא נשמע כמותו בעו״ה והנני הכותב בדמע אשר לא אוכל להציע הדבר כמו שהיא (!) אך קצתו מעשר מן המעשר כאשר יגיד לכם הנוכח ע״כ יחדנו את זה מוביל כתבינו כדי שתהיו זריזים ווהירים לעמוד מנגד כי באו מים עד נפש ובכן שלחו מכם אלינו פה ק״ק ורנקבורט אנשים חכמים וידועים ואף בידיהם כח מאת קהלו יצ״ו כל מקום כרך ועיר כמו שהוא ויהיו דבריו ומעשיו אמתיים בשם קהלו יצ״ו פיו כפיהם ועשייתו כמעשיהם ונווכחה יחד לצרף חשבון וצרור הכסף לגזור ולתקן ולהחויק ידינו נגד מחשבתו הרעה ויהיה הי״ז בעזרתינו ואל תעמוד (!) חוצה והיו נכונים להיותכ׳ פה עמנו כנ״ל על יום ב חצי׳ חשון בעל״ט. וכל המסרב ויקשה ערפו לבלתי שמוע אל דברינו וממאן לשלוח אצלינו כנ״ל ולבלתי לצרף עמנו בהשתדלותינו בעהי״ז יהיה הקהל ההוא או היחד (!) אשר ימרה את פינו כנ״ל מובדל מכל דבר שבקדושה ולא נמנה באגודת שאירת(!) ישראל ועל המקייט׳ תבא ברכה (!) טוב. והתירו רבותינו פה לרכוב לילך ולהשתדל בלי מניעת שבת וי״ט. — נא׳ קהל דורנקבורט הטורדי׳ מאוד מאוד ודעו וראו הדברים הנראים יעשו את הטוב בעד עמינו נא׳ ולמן במה״רש ז״ל הטרוד הביטו וראו אם יש מכאוב כו׳ בע״ה הש׳ מחויר׳ לטובה. נא׳ נתן כהן ואת דעתינו הנ״ל ודעת קהל ורנקבורט י״ץ נא׳ הכותב בדמע אה׳ הדום רגליכ׳ גומפרחט לוי ש״ץ.

II.

Gott, bei dem wohnt das Licht, führe uns aus der Finsterniss zum Licht, jetzt, da uns heimsucht Not und Strafgericht; ja heut ist nicht der Tag zu einem Festbericht.

Ach und Weh über den Einbruch und das Klagegeschrei, das in unsre Burgen gekommen! Nachdem der abtrünnige

---

[1]) Dürfte eher zu lesen sein: ודעת.

Pfefferkorn gekommen und eigenhändig die Abschrift eines Schreibens von unserem Herrn, dem Kaiser, überbracht hat, dass er uns alle Gebet- und Andachtsbücher, Fest- und Bussgebete und alle auf die mündliche Lehre bezüglichen Schriften wegnehmen dürfe, so dass uns nur noch die fünf Bücher der Lehre, die Propheten und die Hagiographen, welche das schriftliche Gesetz bilden, bleiben sollen. Und so thaten sie hier in Frankfurt, an Freitag, dem Rüsttage zum Hüttenfeste, und nahmen uns die erwähnten Bücher in der Synagoge fort und noch ist seine Hand ausgestreckt, die in unseren Häusern befindlichen Schriften desselben Inhalts an sich zu nehmen. Offenbar ist es die Absicht des Abtrünnigen (Pfefferkorn), uns in schlechten Ruf zu bringen, indem er behauptet, er hätte in jenen Büchern Stellen gegen ihre [der Christen] religiösen Lehren und gegen ihren Glauben gefunden. Wir aber wollen einstehen für unser Leben, denn es ist zu befürchten, dass er von unserem Herrn, dem Kaiser, die Vollmacht haben möchte, Hand anzulegen auch an unser Leben, und das wäre ein Decret von unerhörter Härte und Grausamkeit. Indem ich diese Zeilen unter Thränen niederschreibe, kann ich den Sachverhalt nicht, wie er ist, darlegen, sondern nur den hundertsten Theil desselben, wie euch der Bote berichten wird. Darum haben wir eben diesen zum Ueberbringer unseres Schreibens bestimmt, damit ihr eilig und eifrig uns zur Seite steht, denn schon dringen die Wasser uns ans Leben.

So sendet denn eurerseits zu uns nach Frankfurt kluge und verständige Männer, einen jeden mit Vollmacht versehen von seiner Gemeinde, je nachdem sie in fester oder offener Stadt ist, damit seine Worte und Thaten beglaubigt seien Namens seiner Gemeinde und seine Meinung gleich der ihrigen und seine Handlung gleich der ihrigen rechtsgültig sei. Dann wollen wir gemeinsam berathen und die Rechnung aufstellen und die Steuer festsetzen und beschliessen, kräftig gegen seine böse Absicht einzuschreiten, und Gott wird unsere Hülfe sein. Bleibet nicht fern, sondern bereitet euch vor, hier, wie erwähnt, bei uns zu sein Montag, Mitte (15) Cheschwan (=29. Oktober), so Gott will. Sollte sich aber jemand weigern, hartnäckig sein und nicht auf unsere Worte hören, uns, wie erwähnt, kein Geld schicken und sich nicht an unseren Bemühungen betheiligen, so soll diese Gemeinde oder dieser Einzelne, der sich unserem Ausspruch widersetzen sollte, ausgeschlossen sein von der Theilnahme an allen frommen Werken und nicht mehr zum Verbande des Restes Israels gezählt werden. Auf denjenigen aber, der unsere

Angelegenheit unterstützt, wird der Segen des Allgütigen kommen. Unsere Rabbiner hier haben gestattet zu reiten, zu reisen und sich zu bemühen ohne Rücksicht auf Sabbath und Festtage. Dies schreibt die sehr beschäftigte Frankfurter Gemeinde . . . .

So spricht: Salman b. R. Sch. seel. And., der Vielbeschäftigte. Seht zu, ob ein Schmerz . . . . . [Klag. 1,12]. Mit Gottes Hülfe wendet es der Allvater zum Guten. — So spricht: Nathan Cohen als eigene Meinung und als diejenige der Frankfurter Gemeinde. — So spricht Gumprecht Levi, der Vorbeter, der Schemel Eurer Füsse, der unter Thränen das Schriftstück abfasst.

III [1]).

שלו' רב אליכם יקרב מצפון ומים, עד שיאמר הק"בה לצרתינו דים. את' אה' כל יושבי קהל ורנקבורט יצ"ו כל חד וחד בשמו מה אאריך ללא צריך רק אגלה לאוניכם שחוקיה ס'ל ואני עבדיכם (!) באנו הנה פאצן ביום ב' א חשון ע"ר לפ"ק והוכרחנו מחמת חסרון כים לישאר פה יום אחד ובדוחק גדול ובהוצאה מרובה הישגנו סוס קטון והדרכנו אותנו לרכוב לעיר בערן אשר שמה או סמוך לשם אדונינו הקיסר יר"ה ונשחר את פניו בידים ריקניות ושיש לחוש וקרוב לודאי שלא אוכל להשיג מאומה עד שתשלחו איש אשר מוכן לשלשה דברים וק"ל ונא אחי אע"פ שאנשים חכמים וגבונים אתם וידעתם הכל מ"מ אבא כמוכיר ולא כמוהיר ושמעו וראו שהכל אומרים שלעת הואת אינו אפשר לעשות שום חילו[ן]ף או להשיג אשראות במדינת לוען כי בעו"ה לא פסק עדיין המחלוקת לגמר' א"ע[פ] שאדונינו הקיסר יר"כ הרחיק את עצמו וכלי מלחמתו מק"ק פאדוה מ"מ בכל יום מתגבר המחלוק' בכמה גוונ' ושהדבר נסתר ונעלם מה תהא באחרית וק"ל. ולכן אחי וכרו שע"כ הכרחתם אותי לרכוב למדינות האילו ושאל תנחוני ותש[ת]דלו[2]) אלי מעות כדי שלא אצטרך להוציא מאתים על מנה ואל תראו ואל תחתו מה שאפשר לי לקטן אעשה רק היכן שמוכרח אני לבובו אעשנו שלא נבא להיות ח"ו לבוו והיריעה קצרה מהכיל למפרט את אשר הוקרה לנו עד עתה, והאלקי' ישלח מלאכו לפניני ויוליכינו לשלו' לעיר בערן או ויצענץ אשר שמה היה אדינינו הקיסר יר"ה בתוך ח' ימים כך הגידו לי שלוחו ומשרתו ושנמצא חן בעינו ושינחינו (!) לבא לפניו לבקש רחמים עלינו ואל[3]) שאר כל אחינו יושבי קהלות וישובי' וכו' אין להאריך רח"ו לכ' יאריך כ"ח אה' משורת' הנבוך

[1]) Das. S. 339.
[2]) Das ת fehlt in der Handschrift.
[3]) Für על.

והטרוד יונתן לוי ציון. אש[1]) אין יוכל להשיג מה לעשות כי יוסף קסטיל ורנק ויצחק מטרי שט' החזיר' לביתם כי אדונינו הקיסר יר"ה יסע לכאן ולכאן שיש לי לחוש שמוכרח אני לרכוב אחריו ועל זה יעלה מטון רב. ואל תקפיד בלשוני כי כבד פה ולשון אני ויושב בקור ואין לי לאכול ולשתות כי הכל יוקר מאוד ובכל מקום פאצן לא יוכלני למצא ביצה אחת אפילו בדמים יקרי' ושל' ושם תשימו עיניכם על אשתי ובניי יצ"ו כי ברוב הכמרות רחמים לא אוכל לכת' להם וגם אין לי פנא' ותברכ' בשל' והק"בה יחוירינו בשל' נכתב פה פאצן ביום ד ג חשון ע"ר לפ"ק ובא הנה ורנקבורט כ"ג חשון.

III.

Fülle des Friedens komme zu Euch von Nord und von West, bis der Heilige, gel. s. Er, aus der Not befreit seiner Gemeinde Rest.

Liebe Freunde von der Gemeinde Frankfurt, ein jeglicher mit seinem Namen!

Wozu soll ich ohne Not weitschweifig sein? Ich will Euch mittheilen, dass wir, Hiskiah Levi und ich, Euer Diener, Montag am 1. Cheschwan 210 (= 15. Oktober 1509) in Bozen eingetroffen sind, hier aber wegen Mangels an Geld einen Tag verweilen mussten. Mit grosser Noth und zu hohem Preise erstanden wir ein kleines Pferd und schickten uns an, nach Verona zu reiten, denn daselbst, oder in der Nähe davon sollte unser Kaiserlicher Herr sein; freilich werden wir jetzt nur mit leeren Händen vor ihm erscheinen, und es ist zu befürchten, ja nahezu gewiss, dass ich nicht eher etwas werde ausrichten können, bis ihr einen Mann sendet, der in dreierlei Hinsicht gut vorgesehen ist, — [was ich damit meine] werdet ihr leicht begreifen[2]).

Liebe Brüder! Obwohl ihr kluge und einsichtige Männer seid und alles bedenket, muss ich doch als Mahner, wenn auch nicht als Warner, kommen [und Euch sagen]: Höret und sehet, dass nach der allgemeinen Ueberzeugung es jetzt schlechterdings unmöglich ist, einen Wechsel auszustellen oder einen Kreditbrief in [Ober-Italien] zu erhalten, denn leider hat der Unfriede bisher keineswegs aufgehört, wenn auch unser Kaiserlicher Herr sich und sein Kriegsmaterial von Padua zurückgezogen hat. Jedenfalls nimmt der Unfriede jeden Tag zu, und es ist, wie leicht begreiflich, durchaus verhüllt und unbekannt, wie das Ende sein soll.

---

[1]) Lies: אשר.

[2]) Schreiber spielt auf Raschi zu I. B. Mos. Cap. XXXII, 8. an.

Darum, liebe Brüder, denkt daran, dass ihr wider meinen Willen mich gezwungen, in diese Gegenden zu reisen. Verlasst mich daher nicht und verschafft mir baldigst Geld; damit ich mich nicht genöthigt sehe es hier zu 100% aufzunehmen. Ihr braucht euch dabei nicht zu fürchten und zu ängstigen, denn wo nur möglich sein wird die Hand zu schliessen, werde ich es gewiss thun. Nur wo ich gezwungen sein werde, es mit vollen Händen auszugeben, werde ich es thun, damit wir nicht, Gott behüte, eine Beschämung erfahren. Das Papier würde nicht hinreichen, wenn ich euch im einzelnen alle unsere bisherigen Erlebnisse schreiben wollte. Der Herr möge s. Engel vor uns hersenden und uns wohlbehalten nach Verona oder Vicenza führen, woselbst unser Kaiserlicher Herr in den letzten 8 Tagen gewesen ist — so sagten mir sein Courier und sein Diener — damit wir Gunst in seinen Augen finden und er uns vor sich kommen lasse und wir für uns und alle unsere Brüder in Stadt und Land Gnade auswirken! Daher ist jetzt nicht Zeit zu langen Auseinandersetzungen. Nur Leben und Gesundheit möge Er [Gott] Euch verlängern!

Dies schreibt und unterzeichnet in Ueberstürzung und Geschäftigkeit Euer Freund und Diener

Jonathan Levi Zion,

der noch nicht weiss (?), was er thun soll. Denn Josef Castelfranc und Isaak aus Triest sind nach Hause zurückgekehrt. Denn unser Kaiserlicher Herr zieht bald hierhin bald dorthin, so dass ich befürchten muss, dass ich gezwungen sein werde ihm nachzureiten und dafür wird viel Geld aufgehen. Nehmt es auch mit meiner Schreibweise nicht so genau, da ich ohnehin schweren Mundes und schwerer Zunge bin. Dazu sitze ich im Kalten und habe nichts zu essen und zu trinken, denn alles ist hier sehr theuer, und in ganz Bozen konnte ich selbst für theures Geld nicht ein einziges Ei auftreiben.

Richtet auch euer Augenmerk auf meine Frau und auf meine Kinder, denen ich aus grossem Herzeleid nicht schreiben kann. Auch habe ich keine Zeit dazu. Grüsst sie bestens von mir und der Heilige, gelobt sei Er, bringe uns in Frieden wieder zusammen. Geschrieben hier in Bozen Mittwoch den 3. Cheschwan 210 (= 17. Oktober 1509).

Kam hier in Frankfurt am 23ten Cheschwan (= 6. November) an.

Fortsetzung folgt.

Materialien zu einer Biographie Wolf Heidenheims.

Von

Louis Lewin.

Etwas mehr als ein Jahrzehnt war seit dem Tode Wolf Heidenheims vergangen, als Julius Fürst im Litteraturblatte des „Orient" den dringenden Wunsch äusserte, dass ein inniger Vertrauter oder Schüler Heidenheims eine ausführliche Biographie und eine Charakteristik seiner schriftstellerischen Thätigkeit bieten möge. Auch Luzzatto spricht diesen Wunsch aus[1]), der aber bisher unerfüllt geblieben ist. Die folgenden Materialien zu einem Lebensbilde Heidenheims machen auf Vollständigkeit keinen Anspruch, geben aber vielleicht zu weiteren Forschungen Anlass.

Benjamin Wolf Heidenheim ist im Jahre 1757 in Heidenheim im Ansbachischen geboren. Sein Vater Simson sandte ihn früh auf die berühmte Hochschule in Fürth. Dort lehrte R. Joseph Steinhardt, der Verfasser des זכרון יוסף[2]) und seit 1777 R. Hirsch Janow, genannt Charif, der Scharfsinnige, ein ebenso bedeutender Talmudist wie tüchtiger Mathematiker[3]). Es ist nicht bekannt, was Heidenheim veranlasste, Fürth zu verlassen; vielleicht war es die Gegnerschaft des Rabbiners gegen die Mendelssohnsche Pentateuchübersetzung, während der Jünger ein Bewunderer des Berliner Philosophen war[4]). Im fünfundzwanzigsten Lebensjahre kam er nach Frankfurt am Main[5]), und mehr als 50 Jahre hindurch unterhielt er die Verbindung mit den bedeutendsten Männern der dortigen

---

[1]) Luzzatto's hebräische Briefe, ed. Gräber, S. 1231.

[2]) Ueber ihn s. Litteraturbl. des Orient, Jahrg. 1847, 246, Ersch und Gruber, Sekt. II, Bd. 31, 96 und Löwenstein, Zeitschr. f. d. Gesch. der Juden in Deutschl. II, 89. Er war auch der Lehrer des späteren Freundes Heidenheims, des Hanauer Rabbiners Mose Tobias Sondheimer, vgl. Löwenstein, R. Nathanel Weil, S. 69. St. starb 7. August 1776.

[3]) Ueber ihn s. Löwenstein, Zeitschr. a. a. O. und die daselbst genannten Quellen.

[4]) Vorrede zum Machsor für שבועות, ed. Rödelheim.

[5]) Die Daten sind zum Theil Carmoly, Revue orientale III, S. 303 ff. entnommen.

jüdischen Gemeinde. Mit Bienenfleiss lag er dem Studium des Talmud und der rabbinischen Litteratur ob und legte die Grundsteine seines erstaunlichen Wissens, das er später in seinen Werken bekundete. Unter seinen Lehrern wird der Rabbinatsassessor R. Jacob Katz genannt. Die Bodlejana in Oxford (cod. 1905, 2) bewahrt unter ihren Handschriften auch die von Heidenheim gesammelten Erklärungen dieser seiner Lehrer zum Pentateuch auf. Seinem Freundeskreise gehörten der Rabbinatsassessor Jacob ben R. Tewele Schammes an[1]), in dessen Bibliothek er arbeitete, sowie der Gelehrte Seligmann Schammes, dessen reiche und noch heute in Frankfurt erhaltene Bücherschätze Heidenheim eifrig benutzte[2]). Seligmann Schammes, ein tüchtiger Grammatiker, lieferte ihm auch einige Beiträge zur Erklärung des Machsor. Ebenso verband ihn ein inniges Freundschaftsband mit dem Frankfurter Rabbiner Pinchas Horowitz, der ebenfalls einiges zur Commentirgung des Machsor beisteuerte[3]).

Der klare, nüchterne, kritische Sinn, der Heidenheim auszeichnete, mag den Grund für jene Unterstellung gebildet haben, er sei der Verfasser des anonym erschienenen Schriftchens מעשה · תעתועים (1790), welches in scharfer Polemik gegen das Treiben der Anhänger des der Kabbala huldigenden R. Nathan Adler in Frankfurt sich wandte. Heidenheim war aber keine Kampfnatur — sein Bild weist überaus milde Gesichtszüge auf — und stand der Autorschaft fern[4]).

Folgenreich war für ihn die Bekanntschaft mit dem später sehr einflussreich gewordenen und um die deutschen Juden hochverdienten Wolf Breidenbach. Dieser war ebenfalls Bachur in Frankfurt und gelangte durch Klugheit, Fleiss und Ehrlichkeit zu grossem Reichthum und hohem Ansehen bei mittel- und süddeutschen Fürstenhäusern. Dem edlen Manne gelang es, den schmählichen Judenleibzoll grossentheils abzuschaffen[5]). Er unterstützte die Herausgabe des Machsor durch litterarische und bedeutende pekuniäre Beihülfe[6]).

---

[1]) Ueber ihn s. Horowitz, Frankfurter Rabbiner IV, 34.
[2]) Das. 91.
[3]) Vgl. סדר הושענות, S. 95 und Vorbemerkung zu שחרית של יום כפור.
[4]) Steinschneider, hebr. Bibliographie (Hamaskir), 1862, S. 27 und 78. Vgl. jedoch Roest, Kat. d. Rosenthaliana 435 u. Anh. Nr. 1212.
[5]) Graetz, Geschichte der Juden, XI, 253 ff.
[6]) Silberstein, Zeitschr. f. d. Gesch. d. Jud. in Deutschl. V, 129; vgl. Vorrede zum Machsor für שבועות.

ja freilich ein, dass die Häupter später auf Trajan und seine beiden Nachfolger gedeutet worden, aber es ist immer ein bedeutender Unterschied, ob eine Bezeichnung, ein Vergleich ursprünglich auf eine bestimmte Person gemünzt oder hinterher auf ihn gedeutet worden ist. Im letzteren Falle nimmt man es mit einigen Ungenauigkeiten nicht sonderlich genau. Auch die acht Nebenschwingen haben ganz sicher ursprünglich einen anderen Sinn gehabt, als den heute ihnen untergelegten. Gerade weil sie sich heute nicht mehr sicher deuten lassen, müssen sie später eine Ueberarbeitung erfahren, mithin früher eine andere Bedeutung gehabt haben.

Aber ist es denkbar, dass der spätere Ueberarbeiter die Umarbeitung so mangelhaft vornahm, dass Reste des Alten in bedeutendem Umfange stehen blieben? Ein Ueberarbeiter in unseren Tagen wäre allerdings radicaler zu Werke gegangen. Wir sind kritisch veranlagt, und eben deshalb ist uns die Pietät vor dem Altüberlieferten verloren gegangen. Das Alterthum, und namentlich das hebräische Alterthum, war pietätvoller. Wenn ein Buch sich „Esra's Prophetie" nannte, so gab es vielleicht einen kleinen Kreis von Eingeweihten, der die Sache wusste, der grosse Haufe aber nahm das Buch unbesehen für ein Werk Esra's. Lag es nahe den Text in einigen Stücken zu verbessern, so geschah es mit schonender Hand, so zwar, dass man nur das abänderte, einschaltete oder ausliess, was unumgänglich nothwendig erschien. Der Rest blieb ungeändert stehen. Aber gerade die Pietät schafft den Wirrwarr. Die neuen Reiser schiessen zwischen dem alten Holze in die Höhe, und es hält dann schwer zu erkennen, was neu und was alt ist. Gerade in solchen Stücken ist die Quellenscheidung eine schwierige Sache.

Für unseren Abschnitt aber ist sie um so schwieriger als das vierte Esrabuch uns nur in mehr oder minder schlechten Uebersetzungen, nicht aber im Urtext vorliegt. Unter solchen Umständen ist es unendlich schwer, den ursprünglichen Text festzustellen, ja an einigen Stellen, wo die Abweichungen gar zu stark sind, kommt man damit über das weite Feld der Vermuthungen gar nicht hinaus, denn die besseren Lesarten brauchen nicht immer die ursprünglichen zu sein. Unsere Deutung umfasst deshalb auch nur die Hauptsachen, das Gesicht in grossen Zügen. Die Deutung der Einzelheiten und Kleinigkeiten muss unterbleiben, bis uns ein Text in die Hände fällt, an dessen Hand wir die nachbessernde Hand des Ueber-

arbeiters deutlicher erkennen können, was aber seine Schwierigkeit hat, denn der erste Verfasser und der Ueberarbeiter haben nur reichlich 40 Jahre nach einander gelebt und haben sich wohl beide des nämlichen hellenistischen griechischen Idioms bedient, mithin wird auch ihr Sprachgut nahezu dasselbe sein. Ausgeschlossen aber ist es, dass der erste Verfasser sein Buch selber um das Jahr 140 überarbeitet habe. Der hätte sein Adlergesicht, da er gegen sich und sein eigenes Werk keine Pietät zu üben brauchte, radical umgestaltet und nicht soviel altes Holz stehengelassen.

Actenstücke zur Geschichte der Confiscation der hebräischen Schriften in Frankfurt a. M.

Von
Dr. I. **Kracauer.**

Einleitung.

Ueber die Confiscation der hebräischen Schriften in Frankfurt a. M. durch Pfefferkorn enthält höchst werthvolle Angaben eine jetzt in der Stadtbibliothek von Amsterdam befindliche Handschrift [1]), deren Benützung mir die dortige Bibliotheksverwaltung mit grosser Zuvorkommenheit gestattet hat. Die Handschrift enthält elf Aktenstücke, von denen die ersten acht in hebräischer, die übrigen in deutscher Sprache, aber in hebräischer Schrift abgefasst sind. Zwar hat sie bereits Prof. Graetz im Jahrgang 1875 dieser „Monatsschrift" (S. 289 ff., 337 ff., 385 ff.) zum grössten Theil veröffentlicht und ihren Inhalt besprochen, aber sein Text leidet an vielen Ungenauigkeiten, so dass eine nochmalige Herausgabe der Handschrift nicht ungerechtfertigt erscheint. Ich füge zugleich eine Uebersetzung [2]) hinzu, bei der ich bestrebt gewesen bin, das Colorit der Urschrift möglichst festzuhalten.

[1]) Früher gehörte sie zur Rosenthalschen Bibliothek. Näheres darüber theilt Roest mit in seinem „Katalog der Hebraica und Judaica" aus der L. Rosenthalschen Bibliothek in Amsterdam Abtheil. II, S. 1170, Nr. 7. Den Anfang der Handschrift citirt Roest nicht genau; für סוכות und für חגם muss es heissen חגה und סוכת.

[2]) Herr Dr. Braun hat dieselbe gütigst revidiert.

Die Actenstücke befanden sich wohl ursprünglich in dem Archiv der jüdischen Gemeinde, wurden dort von einem Unbekannten, der ihre Wichtigkeit erkannte, copirt und später mit zwei gedruckten Werken[1]) zu einem Buche zusammengebunden.

Ueber die ehemaligen Besitzer desselben erfahren wir etwas aus den Versen auf der Rückseite des Titelblattes. Sie lauten:

אני באתי לחתום את שמי,
בעבור שלא יבא אחר ויאמר הוא לי:
רשימת ידי תהא סהדי.
הספר הזה מהערל בעלקניר קניתי:
מעתה תהא אלה פה באוצרי.
כ"ו — יך אל — יקי"ם ס"ל.

„Ich komme, um meinen Namen zu unterzeichnen,
Damit kein andrer komme und sage, es (das Buch) gehöre ihm;
Meine Handschrift zeuge für mich!
Dieses Buch habe ich von dem Christen Völkner gekauft;
Nunmehr möge es, so Gott will, in meinem Besitz verbleiben".
(Die letzte Zeile ist mir unverständlich; ich lese den Namen Eljakim heraus).

Der Stil mancher Actenstücke, z. B. des dritten, vierten und achten, ist stellenweise schwerfällig und unbeholfen, auch nicht frei von Germanismen und Verstössen gegen die Grammatik, wofür auch einmal die Nachsicht des Lesers angerufen wird. Einzelne Constructionen sind schlechterdings unverständlich. Aber die Frische und Lebendigkeit, sowie die Objectivität der Darstellung, besonders in den Berichten des Jonathan Zion, versöhnen uns bald mit diesen Mängeln und lassen uns lebhaft bedauern, dass die Actenstücke schon mit dem 20. November abbrechen.

Zum besseren Verständniss derselben schicke ich einige einleitende Bemerkungen voraus.

Die bereits im dreizehnten Jahrhundert gegen die Bücher der Juden erfolgten Angriffe wurden mit dem Beginn der Neuzeit wieder aufgenommen. Auch diesmal gingen sie von einem Apostaten namens Pfefferkorn aus. Aus der Mitte des jüdischen Volkes entsprossen, beschwor er gegen dieses einen Kampf

[1]) מעין גנים (Vened. 1553) und מגלת ספר (Cremona 1566).

herauf, von dessen weittragenden Folgen er keine Ahnung hatte[1]). Aufs eifrigste unterstützt wurde er hierbei von der Herzogin Kunigunde, der Schwester des Kaisers Maximilian, die nach dem Tode ihres Gemahls, des Herzogs Albrecht von Bayern, sich in ein Kloster zurückgezogen hatte und in jedem Schritt gegen die Juden ein gottgefälliges Werk sah. Ein Glück für diese war es, dass das entscheidende Wort in diesem Bücherstreit vom Kaiser Maximilian abhing, dem nichts ferner lag, als fanatischer Eifer für die Kirche. Im August des Jahres 1509 erschien nun Pfefferkorn in Oberitalien mit einem sehr warmen Empfehlungsbrief der Herzogin an ihren Bruder, welcher damals gerade gegen die Venetianer zu Felde lag.

Seinem Anliegen Gehör schenkend, erliess Maximilian das Paduaner Mandat, welches das Schicksal der hebräischen Schriften ganz von der Willkür Pfefferkorns abhängig machte. Siegestrunken eilte dieser über die Alpen nach Deutschland zurück. Zuerst erprobte er die Wirkung des Mandats in Frankfurt a. M., das schon damals eine der reichsten und angesehensten jüdischen Gemeinden Deutschlands besass.

Deputirte des Rathes und des Domkapitels begleiteten den Apostaten in die Synagoge, woselbst die Juden bereits versammelt waren; er verlangte kraft seiner Vollmacht die Herausgabe ihrer Bücher. Vergebens baten sie den Rath um Wahrung ihrer Interessen. Pfefferkorn confiscirte am 28. September sämmtliche in der Synagoge befindlichen Bücher und war schon im Begriff, auch die in den Häusern aufbewahrten, deren Zahl selbstverständlich viel grösser war, an sich zu nehmen, da ward seiner Thätigkeit in Frankfurt ein unerwartetes Ende bereitet. Der Erzbischof von Mainz, Uriel von Gemmingen, verbot nämlich dem Domkapitel, Pfefferkorn noch weiter Handlangerdienste zu leisten und versprach überdies noch dem Abgesandten der Juden, sich ihrer kräftig beim Kaiser anzunehmen.

Doch auf seine Fürbitte allein mochten sich die Frankfurter Juden nicht verlassen; sie erkannten, dass sie selbst für sich einzutreten hätten. Zunächst beschworen sie die übrigen

---

[1]) Ueber das Vorleben Pfefferkorns sowie über den Bücherstreit überhaupt vergl. Graetz, Gesch. der Juden, IX[3], 68 ff. sowie die bereits erwähnte Abhandl. in der MS.; ferner L. Geigers Reuchlin und seinen Aufsatz „der Kampf gegen die Bücher der Juden" u. s. w. im Archiv für Frankf. Gesch. u. s. w. Neue Folge VI, 208; schliesslich noch des Verfassers Schrift „Die Confiscation der hebr. Schriften" u. s. w. in der Geigerschen Zeitschrift für die Gesch. der Juden in Deutschland, I, 160 ff. 230 ff.

Gemeinden, zu einer Tagessatzung Abgesandte nach Frankfurt zu schicken, da Pfefferkorns Absichten gegen die gesammte Judenschaft Deutschlands gerichtet seien. Einstweilen sandten sie einen aus ihrer Mitte, Jonathan Zion, an den kaiserlichen Hof. Nach langen Kreuz- und Querzügen traf dieser den Kaiser in Verona. Nun lernen wir die zahlreichen Intriguen kennen, die in Maximilians Umgebung für und gegen die Juden gesponnen wurden; wir erfahren, wie mächtig Jonathans Geld auf einflussreiche Persönlichkeiten, — darunter auch Reichsfürsten — wirkt; wie Jonathan schon voller Jubel den Erfolg seiner Mission nach Hause meldet, wie er aber, als Pfefferkorn ganz unerwartet in Verona erscheint und den wankelmüthigen Herrscher wieder für sich zu gewinnen versteht, aus seiner Siegesfreude in die tiefste Verzweiflung herabgestürzt wird und schon alles für verloren giebt. Schliesslich zeigte es sich aber, dass er doch zu schwarz gesehen hatte, denn der Kaiser nahm das Paduaner Mandat zurück und erliess das den Juden viel günstigere Mandat von Roveredo.

Inzwischen hatten die Frankfurter Juden mit ihren Sendschreiben an die einzelnen Gemeinden nur geringen Eindruck hervorgerufen; die Regensburger allein zeigten sich eifrig und thätig; die meisten anderen Gemeinden verhielten sich vollständig passiv und beschickten nur zum Theil die angesetzte Tagessatzung. So waren die Frankfurter Juden auf sich selbst angewiesen. Da war es nun ein Glück für sie, dass der Rath der Stadt sich ihrer jetzt mehr annahm und ihnen zunächst gestattete, durch Karl von Hinsperg, den Vertreter Frankfurts auf dem Reichstag zu Augsburg, dem Kaiser mehrere Supplicationen zu überreichen.

Während nun die Juden alle ihre Hoffnungen auf den Reichstag setzten, erschien ganz unerwarteter Weise Pfefferkorn Ostern 1510 wieder in Frankfurt. Trotz aller Proteste mussten sie am 11. April den Rest ihrer Bücher herausgeben, die dann vom Rath aufgezeichnet und in Verwahrung genommen wurden.

Die Juden aber gaben ihre Sache noch nicht verloren. Da ja Maximilian in seiner Politik gegen sie sich nicht von festen Grundsätzen, sondern von augenblicklichen Stimmungen und den jeweiligen Zeitumständen leiten liess, so war die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass er die gegen sie gefassten Beschlüsse wieder zurücknahm.

Aber alle Bemühungen Hinspergs sowie der jüdischen Abgesandten scheiterten diesmal an des Kaisers Willensfestigkeit. Der Druck, der von Pfefferkorns Gönnern und den judenfeindlichen Fürsten in Augsburg auf ihn ausgeübt wurde, war zu stark, als dass Maximilian sich zu Gunsten der Juden hätte umstimmen lassen.

Schon hielt Pfefferkorn seinen Sieg für sicher, da geschah das Unerwartete. Der Kaiser erliess am 23. Mai zu Augsburg ein Mandat, wie es günstiger die Juden kaum erwarten konnten. Der Frankfurter Rath erhielt den Befehl, den Juden sämmtliche confiscirten Bücher wieder zurückzugeben, da Maximilian die Mandate von Padua und Roveredo annullire. Woher kam dieser plötzliche Umschwung seiner Gesinnung?

Eine Pfandsache entschied endgültig das Schicksal der hebräischen Schriften. Herzog Erich I. von Braunschweig, welchem der Kaiser aufs höchste verpflichtet war, hatte die Kleinodien seiner prachtliebenden Gemahlin bei den Frankfurter Juden versetzen müssen, da der Kaiser seinen pekuniären Verpflichtungen gegen ihn nicht nachgekommen war. Die Verfallzeit der Kleinodien war schon längst verstrichen, ohne dass sie Erich hätte einlösen können. Nun schloss der Kaiser einen Vergleich mit den Frankfurter Juden; dafür dass sie dem Herzog den Zahlungstermin prolongirten, gab er ihnen durch das Mandat von Augsburg die Schriften zurück. Eine solche prosaische Lösung fand dieser für die Culturgeschichte so wichtige Streit.

Dieser Kampf um die Bücher der Juden war nur das Vorspiel zu einem weit grösseren; aber die Juden treten von der Arena zurück. Andere Streiter erscheinen nunmehr; mit anderen Waffen wird gekämpft. Es beginnt jetzt die Fehde zwischen den Humanisten und den Dunkelmännern, durch welche die Sache der Reformation eine so wichtige Förderung erhielt.

Ich gebe nunmehr in kurzem den Inhalt der Actenstücke:

I. Pfefferkorns Eintreffen in Frankfurt, erfolgloser Widerstand der Juden gegen die Bücherconfiscation; der Erzbischof Uriel von Gemmingen mischt sich ein.

II. Sendschreiben der Frankfurter Gemeinde über die Vorgänge bei der Bücherconfiscation; Festsetzung eines Gemeindetages.

III. Jonathan Zions erster Brief aus Bozen, datirt vom 17. Oktober; seine bisherigen Misserfolge.

IV. Sein zweiter Brief aus Verona resp. Lavagna (bei Verona), datirt vom 15. November. Seine anfänglichen Erfolge bis zu Pfefferkorns Eintreffen; das Mandat zu Roveredo.

V. Schreiben der Regensburger an die Frankfurter; die Urkunde des Grafen von Gutenstein über Pfefferkorns Diebstahl.

VI. Antwort der Frankfurter auf Jon. Zions ersten Brief; geringe Betheiligung der übrigen jüdischen Gemeinden; Instruction für Jon. Zion.

VII. Das Verhalten der Gemeinden in der Bücherangelegenheit; Schreiben eines Würzburgers an seine Verwandten in Frankfurt.

VIII. Schreiben der Frankfurter an die drei Gemeinden von Wörth (Wördt), Weissenburg, Rothenburg, datirt vom 20. November. Die Frankfurter vertheidigen sich gegen deren Anklage und machen ihnen wegen ihrer Theilnahmlosigkeit Vorwürfe.

IX. Schreiben des Erzbischofs Uriel von Mainz an Maximilian: Pfefferkorn sei ungeeignet zur Vollstreckung des kaiserlichen Mandats (datirt Aschaffenburg, 5. Oktober).

X. Schreiben des Erzbischofs an seinen Marschall Frowin von Hutten: er solle am kaiserlichen Hofe gegen Pfefferkorn wirken und sich der Abgesandten der Juden annehmen. (datirt wie Nr. IX).

XI. Der Graf von Gutenstein beurkundet (Regensburg, den 24. Oktober 1509), dass Pfefferkorn einen Einbruchsdiebstahl verübt habe und nur auf Bitten der Verwandten desselben nach Zahlung einer Geldbusse freigelassen worden sei.

I [1]).

מי שעשה ניסים לאבותינו יגן ויחמול עלינו

ביום ו בערב סוכת ע"ר לפ"ק בא טריפה קצב י"ש ואתו ג גלחים וב עירוני העיצה יר"ה פה ק"ק ורנקבורט דמיין ולקחו בעו"ה הספרים בבי כנ"ת תפילות ומחזורים וסליחו' את כל אשר מצאו. וציוה (!) עלינו בציווי הקיסר יר"ה שלא להתפלל עוד בבית הכנסת. ודתו היה לבא למחרת לקחת גם הספרים בבתינו. כי אותו היום היה קצר מהכיל וגלחים לא רצו לבטל השבת ויום א אח"ב חגה שלהם ואותו יום ו שלחנו ה"ר יונתן לק"ק ווירמיישא להשתדל עם הקמר משפט אם אפשר

[1]) Vgl. Jahrg. 1875, S. 297.

לעכב העובדא ביש. להניח הספרים שבבתינו ולא יכול. וביום השבת שלחנו ה'ל גומפריכט וו"שנ' להההגמון ממענץ יר"ה לאושנבורג להסיר יד הגלחים מזה הענין והשיג המבוקש ות"ל ריוח והצלה יעמוד ליהודים. והיה ביום השני בא ט"ק י"ש עם הגלחי' והעירונים לקחת הספרים ואותו היום עדיין לא בא ה"ל גומפריכת ודחינו אותו היום בגרמת צעקה וצווחה לקרא הדבר לפני אדונינו הקיסר יר"ה בלשון אפלירן והסכימו יחד הגלחים והעירונים לעמוד הדבר על יום ג לפני העיצה לדרוש ולחקור אם כח בידינו לקרא לפני הקיסר יר"ה מאחר שהדבר יצא מפי הקיסר יר"ה ותשובת העיצה פה יר"ה היה בזה הלשון „Mir solten der mandat genugen tun unt solten den apeliren" והיה ההסכמה ביניהם לבא אחר חצות ובתוך כך ת"ל בא (!) הכתבים מההגמון מענץ יר"ה להגלחים שימשכו ידיהם מזה הענין ודעתו לקנום על מה שעשו ובשביל שהגלחים משכו ידיהם גם העיצה יר"ה אינם (!) רשאים לפעול בענין זה עוד, ועל יום ד' י' תשרי שלחנו ה'ר יונתן ס"ל לרכוב אל אדונינו הקיסר יר"ה לבטל מחשבות הרשע וה' הצליח דרכו ומחשבתו ושלחנו ה"ל קנעבלן בכל שטח אשכנז בכל המדינות לבא אצלינו ליום המוגבל חצי' חשון ליעץ ולהוועד מה לעשות כמבואר אח"כ.

I.

Er, der unseren Vätern Wunder gethan, beschirme uns und erbarme sich unser!

Am Freitag, dem Rüsttage zum Hüttenfeste 210 nach der abgekürzten Zahl (= 28ten Septemb. 1509), kam der Metzger [1]) und mit ihm drei Geistliche und zwei Rathsfreunde hier in Frankfurt a/M., und sie nahmen die Bücher in der Synagoge, die Tefilloth, Machsorim und Selichoth, alles, was sie fanden, an sich, und er untersagte uns im Namen des Kaisers ferner in der Synagoge zu beten. Seine [Pfefferkorns] Absicht war am folgenden Tage zu kommen, um auch die Bücher in unseren Häusern fortzunehmen, da der Tag zu kurz war, um das Werk zu vollenden. Aber die Geistlichen wollten den Sabbath nicht stören und ebensowenig ihren Feiertag, den Sonntag darauf. An demselben Freitag schickten wir R. Jonathan nach Worms, damit er sich beim Kammergericht bemühe, ob es vielleicht möglich sei, die böse Geschichte zu hintertreiben und uns wenigstens die Bücher zu lassen, die in unseren Häusern sind. Allein er konnte nichts durchsetzen. Am Samstag aber

[1]) Pfefferkorn war früher Metzger gewesen.

Im Jahre 1788, dem letzten seines Frankfurter Aufenthalts, machte H. die Bekanntschaft Salomo Dubno's, des Mitarbeiters am Mendelssohnschen Pentateuchkommentare, und nachdem Dubno F. verlassen hatte, korrespondirten die beiden sich verwandt fühlenden Männer noch viele Jahre miteinander[1]).

Heidenheim heirathete die Tochter des Götz Anschel aus Wetzlar und liess sich in Offenbach nieder. Voll Hingebung und Selbstlosigkeit hatte er bis jetzt der jüdischen Wissenschaft allein gelebt. Nunmehr, da er sich ein eigenes Heim gegründet hatte, musste er auch daran denken, einen Beruf zu ergreifen. Er entschloss sich für eine Thätigkeit, die seiner Geistesrichtung zusagte und ihm zugleich seinen Unterhalt gewährte, zur Herausgabe jüdischer Bücher theils rein wissenschaftlichen theils religiös-praktischen Inhaltes. In einem Briefe an Dubno[2]) entwickelt er seinen Plan, einen Pentateuch mit den bekanntesten Commentaren und seinen eigenen Erklärungen herauszugeben. Das Debit für Amsterdam wollte Dubno, der dort weilte, selbst übernehmen. Auch ein Gebetbuch sollte edirt werden. Schwierigkeiten unbekannter Art haben die Verwirklichung dieser Pläne erst einige Jahre später eintreten lassen.

Das erste Werk, das Heidenheim herausgab, war die grammatische Schrift מאזנים des Abraham ibn Esra, die er mit einem gelehrten Commentare versah und 1791 erscheinen liess. Seitdem datirt sein Ruhm als Coryphäe der jüdisch-grammatischen Wissenschaft. 1798 gelang es ihm auch das lange vorbereitete Pentateuchwerk erscheinen zu lassen. Es trug den Namen ספר תורת אלהים (4°) und war mit der Approbation des Offenbacher Rabbiners Anschel Metz versehen. Der Pentateuch blieb ein Torso, weil Heidenheim zwar ein gelehrter Herausgeber aber kein praktischer Geschäftsmann war. Die Ausgabe war aufs grossartigste angelegt; sie enthielt nicht nur Thargum, die Commentare von Raschi, Samuel ben Mëir und den damals fast ganz unbekannten äusserst werthvollen מנחת שי des Salomo Norzi sondern auch unter dem Namen מפורש eine ausführliche Wort- und Sacherklärung, unter dem Namen שום שכל sämmtliche Massora's, unter dem Namen הבנת המקרא einen eingehenden Superkommentar auf Raschi und unter dem

[1]) Brief Dubno's an H., vorgedr. dem Machsor zu שבועות.

[2]) abgedr. in Auerbach, Gesch. der isr. Gem. Halberstadt, S. 183.

Namen תועליות die Nutzanwendung jedes Pentateuchabschnittes und dessen Wissensergebniss von dem bekannten Religionsphilosophen Gersonides.

Es ist einleuchtend, dass die Anzahl der Subskribenten auf ein Werk, das in mehr als 800 Quartseiten erst das 43te Capitel der Genesis erreichte, keine sehr grosse sein konnte, zumal Heidenheim keine Kosten scheute, um dem Werke eine möglichst gute Ausstattung zu geben. Die jüdische Wissenschaft hat mehrere Male ihr Bedauern ausgesprochen, dass dieses Werk ein Fragment geblieben ist. Ihr sind Heidenheims Forschungen „von höchstem Werthe." Sein Schrifttext ist der denkbar correcteste; mehrere Handschriften lagen ihm vor, die ältesten Druckwerke benutzte er. Die Accente sind ihm Hauptmittel der Exegese, ohne sie tappt der Erklärer im Dunkeln, „wie ein Blinder in der Dunkelheit", sagt er treffend. Seine grammatischen und stilistischen Bemerkungen sind Legion, lateinisch und griechisch zieht er heran. Seine Commentare sind eine Fundgrube für die hebräische Syntax. Häufig decken sich seine Erklärungen mit denen der neuesten Exegeten, immer bewahrt er Selbständigkeit und Unbefangenheit. Er ist ein nüchterner, wahrheitsliebender Exeget. Wo die Wahrheit nicht eruirt werden kann, gesteht er es offen ein, so z. B. äussert er sich über die vier Ströme, die aus dem Paradiese flossen: „Wir haben darüber keine glaubwürdige Tradition, und noch die neuesten Bibelforscher sind im Streite darüber". Ebenso freimüthig ist er bei der Erklärung des Edelsteins בדלח, indem er sagt: die Wahrheit ist, dass wir es nicht wissen, und noch heute stehen sich die Erklärungen gewichtiger Exegeten darüber gegenüber. Die gesammte jüdische Litteratur, vom Talmud und Midrasch bis auf Mendelssohn und Hartwig Wessely, zieht er heran, ebenso aus nichtjüdischem Kreise Reisebeschreibungen u. dergl.

Heidenheim wurde gezwungen das begonnene abzubrechen. Er sah ein, dass er dieser Aufgabe allein nicht gewachsen war, und hielt nach einer tüchtigen geschäftsmännischen Kraft Umschau, die er sich zugesellen wollte. Diese fand er in Baruch Baschwitz, der das glückliche Widerspiel von Heidenheim bildete. War letzterer eine stille, bescheidene Gelehrtennatur, so war Baschwitz ein energischer, praktischer und intelligenter Kaufmann. Sein Bild zeigt ein kraftvolles Gesicht mit hoher Stirn, dem man Entschlossenheit und Klugheit ansieht. Er war in Frankfurt a. d. Oder 1765 geboren, erlernte in Berlin

und Holland die Buchdruckerkunst verliess aber das letztgenannte Land infolge der französischen Invasion, ging nach Frankfurt a. Main und lernte Heidenheim kennen. Sie entschlossen sich zu gemeinsamer Arbeit. Am 1. Dezember 1798 machten sie in der Frankfurter Postzeitung bekannt, dass sie von Vollrath, dem Grafen von Solms-Rödelheim, ein Privilegium behufs Errichtung einer grossen Druckerei in Rödelheim erhalten hatten. Um der mancherlei Hindernisse willen, die der Concurrenzneid durch allerlei Kabalen diesem Unternehmen in den Weg zu legen wusste, entschlossen sie sich für das kleine Rödelheim. Der Graf befreite sie und ihre Familien von allen Steuern und sicherte ihnen alle mögliche Unterstützung zu. Zugleich kündigten sie die Drucklegung des Machsor an. Die Uebersiedelung nach Rödelheim erfolgte 1799. Die erste Schrift, welche die Presse dieser „privilegirten orientalischen und occidentalischen Buchdruckerei" verliess, war eine schwungvolle Ode in hebräischer und deutscher Sprache an den Grafen von Rödelheim; ihr Verfasser war Heidenheim.

Im J. 1800 begann das Erscheinen der Machsorausgaben, die nach dem Urtheile eines der berufensten Vertreter der jüdischen Wissenschaft (Steinschneider) „geschmackvoll, correct und mit rein deutscher Uebersetzung versehen, in dieser ritualen Litteratur eine neue Epoche begründen." Die Veranlassung zur Herausgabe des Machsor ist für Heidenheim, „dass die alte deutsche Uebersetzung dasselbe seines Glanzes und seiner ganzen Würde vollends beraubt hat[1])." Die Poetanim, unsere liturgischen Dichter, waren bisher in uncorrecter, misslicher Gestalt infolge der verderbten Ausdrucksweise ihrer Uebersetzer erschienen, jetzt sollte ihnen eine Ehrenrettung zu theil werden. Wiederum haben wir Gelegenheit die Gründlichkeit Heidenheims zu bewundern. Alte Handschriften, unter anderen eine vom Jahre 1258, und alte Drucke aus Italien und Deutschland zog er zur Herstellung des Textes heran. Die bedeutendsten Rabbiner gaben ihm in schmeichelhaften Ausdrücken ihre Autorisation und unterstützten ihn in jeder Weise bei der Herausgabe; es waren die von London, Rotterdam, Frankfurt a. d. Oder, derjenige der Koalitionsgemeinden Altona, Hamburg und Wandsbeck, sowie von Frankfurt am Main und Hanau. Letzterer lieferte auch Beiträge zur Erklärung einiger liturgischer Stücke[2]). Salomo Dubno sandte ein warmes Empfehlungsschreiben[3]).

[1]) Vorbericht zum Machsor für den ersten und zweiten Tag ראש.
[2]) S. z. B. Machsor für den ersten Abend ראש.
[3]) Vgl. S. 129, Anm. 1.

Die Uebersetzung und Erklärung der Piutim ist meisterhaft, die überaus schwierige Materie auf ihre Quellen in Talmud, Midrasch und Bibel zurückgeführt und dem Verständnisse nähergebracht. Stellen, die zu Missverständnissen seitens Unkundiger führen könnten, liess er unübersetzt und verwies auf den hebräischen Commentar. Ein Musterstück sachlicher Klarlegung ist z. B. die Interpretation des Kol-Nidre.

„Bleibendes Verdienst", sagt hierüber Zunz, „haben die Arbeiten von W. Heidenheim, welcher der Mendelssohn des Machsor genannt werden kann. Wortlaut und Verständniss, Ausstattung und Würdigung des Piut sind durch ihn gefördert, der der Führer einer zahlreichen Schaar von Herausgebern und Erläuterern geblieben ist" [1]). Abr. Geiger rühmt die rein deutsche fliessende Uebersetzung der Machsorausgaben, die sorgfältige Correctur, den sehr sorgsamen und eingehenden Commentar sowie die Vergleichung von Handschriften und erzählt folgende Anekdote. Als das Machsor eine allseitige anerkennende Aufnahme fand, fragte Heidenheim einen witzigen Bekannten und Freund um sein Urtheil. Dieser äusserte: „Ihr habt eine gute Brühe um einen Backstein gemacht; Backstein bleibt Backstein" [2]).

Gradezu bahnbrechend war Heidenheim in seinen Forschungen über die Geschichte der liturgischen Dichter, die unter dem Titel הפיוטים והפייטנים dem Machsor beigegeben sind [3]). „Als Grammatiker und Litterator ausgezeichnet, ist er der erste, der in neuerer Zeit den Gebeten und deren Litteratur Aufmerksamkeit geschenkt hat [4])." Seinen Spuren folgten Rapoport, Luzzatto, Landshuth (Ammude ha-Abodah) und Zunz, welch' letzterer in seinen „gottesdienstlichen Vorträgen" zur Stelle ihn oft anführt [5]).

Das Machsor wurde zugleich für den deutschen und polnischen Ritus ausgegeben und erlebte unter Heidenheim sechs Auflagen. Trotz der Erfolge forderte er die Gelehrten in seiner Bescheidenheit auf, seine Bearbeitung zu kontrolliren und ihre Resultate — wenn verbessernd oder ergänzend — ihm

[1]) Die Ritus des synagog. Gottesdienstes 175; das. S. 172 nennt er ihn „besonnen."

[2]) Jüd. Zeitschr. f. Wissensch. und Leben II, 265.

[3]) Anhang zum M. für שמיני עצרת, ergänzt von Michael in der Machsorausgabe Hannover.

[4]) Zunz, die Monatstage des Kalenderjahres, 10.

[5]) S. 403ff. der zweiten Auflage.

mitzutheilen[1]). Aber auch Anfeindungen blieben nicht aus. Lemle Geiger in Frankfurt a. M. liess öffentlich bekannt machen, dass er einen Nachdruck des Heidenheimschen Machsor veranstalten wolle. Daraufhin liess der dortige Rabbiner Pinchas Horowitz am 22. Ijar 1805 in allen Synagogen verkündigen, dass besagter Geiger dem Banne aller derjenigen Rabbiner verfalle, die mit ihrer Autorisation das Heidenheimsche Werk vor Nachdruck innerhalb der ersten 25 Jahre geschützt hatten. Dieser Erklärung schloss der Hanauer Rabbiner M. T. Sondheimer sich an[2]). Das Plagiat unterblieb.

Wegen eingetretener Schwierigkeiten überliess Baschwitz 1806 seinen Antheil am Geschäfte Heidenheim und schied aus. Er war mit dem Hofrathe Kügler in Rödelheim bekannt geworden, der bald erkannte, dass ein Finanzgenie in ihm stecke. Er empfahl ihn an deutsche Höfe, die durch die französische Revolution und die in ihrer Folge oft eingetretenen Kriegszustände tief verschuldet waren. Baschwitz arbeitete für sie Finanzpläne aus, begründete die modernen Staatsanleihen und regte die Einrichtung von Creditvereinen an. Sein Ruf drang bis zum Kaiser Nikolaus I. von Russland, der ihn 1833 empfing[3]).

Heidenheim bereicherte nun die jüdische Wissenschaft mit einer Reihe von Werken, welche die Gebiete der Religionsphilosophie, der mittelalterlichen Astronomie, Naturgeschichte und Poesie und ganz besonders der Grammatik behandeln[4]). Sein משפטי הטעמים über die Accente (Rödelh. 1808) wird „sehr geschätzt“[5]) und ist „eine vortreffliche Arbeit . . . ., es ist zwar darin kein geordnetes System zu finden, aber doch die sorgfältigste Auffindung und Zusammenstellung der Materialien“[6]). Er commentirte und übersetzte, zum Theil in Versen, Theile der Bibel und der Mischnah und lieferte auch halachische Beiträge[7]). Seine wissenschaftlichen Arbeiten legte er zum Theil in selbständigen Werken nieder, zum Theil als Noten und Glossen zu denen anderer Autoren, die er der jüdischen

---

[1]) Schluss der Abhandlung הפיוטים והפיוטנים.
[2]) Machsor zu בני נדרי, 3te Aufl., Vorwort.
[3]) Chronik von Rödelheim.
[4]) Vgl. z. B. מאמר השבט, ed. Rödelheim, 1804 und dessen Vorrede.
[5]) Steinschneider, bibliogr. Handbuch No. 834.
[6]) Geiger, wissensch. Zeitschr. f. jüd. Theologie IV,153.
[7]) z. B. סדר יום הפורים, Rödelh. 1825; פרקי אבות mit deutscher Uebersetzung, Rödelh. 1823; מעייב zum zweiten Pessachabend.

Litteratur durch den Druck zuführte[1]). Um seine Ausgaben möglichst correct zu gestalten, erwarb er unter Aufopferung seines Vermögens Handschriften und alte Drucke und copirte sorgfältig die Handschriften seiner Frankfurter Freunde.

Ausser dem wissenschaftlichen Zwecke lag ihm bei seinen Editionen auch der pädagogische und religiöse am Herzen. Das jüdische Kind sollte in correcter Sprache hebräisch lesen, der Israelit sollte „in reiner Sprache" seinem Gotte nahen[2]). Zu diesem Zwecke gab er 1806 das Gebetbuch unter dem Titel שפה ברורה heraus, das ebenso praktisch wie sinnreich geordnet ist und auch die einschlägigen religiösen Vorschriften an passender Stelle giebt. Der Erfolg war auch hier ein guter; rasch verbreitete sich dieses Gebetbuch, und Heidenheim erlebte seine 17. Auflage. Noch grössere Verbreitung fand das kleine Gebetbuch, das unter dem Namen שפת אמת noch heute fast in jedermanns Gebrauche ist; es hat bis jetzt mehr als 125 Auflagen erlebt. Die erstgenannte Ausgabe des Gebetbuches erschien auch mit deutscher Uebersetzung.

Der Pentateuch, dessen vollständige Ausgabe 1798 an der Unzulänglichkeit der äusseren Mittel scheitern musste, erschien 1818 in vierfacher Gestalt. In der einen bot Heidenheim unter dem Titel מודע לבינה den Commentar von Raschi und einen Supercommentar zu diesem, betitelt הבנת המקרא, von ihm selbst mit dem Aufwand grosser Gelehrsamkeit verfasst, in der zweiten, betitelt מאור עינים, eine blosse Textausgabe mit dem einschlägigen Theile eines alten Grammatikers, betitelt עין הקורא und einer selbständigen Abhandlung über die Quadratschrift, betitelt עין הסופר, in der dritten תקון סופר והקורא betitelt, eine unpunctirte Ausgabe für Thorarollenschreiber und in der vierten eine deutsche Uebersetzung mit einem bisher unbekannten Pentateuchcommentare מנחה חדשה. Als Grund der verschiedenen Ausgaben gab er die Verschiedenheit des Geschmacks der Leser an. Bei der Correctur half ihm sein gelehrter Frankfurter Freund Salum Seligmann Schammes. Die Ausgaben waren so correct[3]), dass Heidenheim demjenigen, der ein plenum statt eines defectivum oder umgekehrt finden würde, fünf Goldgulden

---

[1]) Einiges aus Noten zu Maimonides Einleitung zur Mischnah, s. Magazin für die Wissenschaft des Judenthums V,41f, anderes in Sal. Pappenheims ירעות שלמה II, Rödelh. 1831, (über Synonyme).

[2]) Vorwort zum Gebetbuche שפה ברורה.

[3]) U. a. benutzte er auch die Pent.-Ausg. Soncino (1488): s. Vorw. zum מודע לבינה IV.

versprach. Eine Anekdote berichtet, es habe sich thatsächlich ein so peinlich genauer Finder gemeldet und auch die Goldstücke erhalten. „Seine Verdienste um Correktheit der Bibelausgaben sind unschätzbar“ [1]). „Wichtig für den Zweck, den massorethischen Text mit möglichster Genauigkeit wiederzugeben, sind die Schriften von Wolf b. Simson Heidenheim“ [2]).

Bis an sein Lebensende arbeitete und edirte Heidenheim. Mit bedeutenden Männern stand er im Briefwechsel, mit Menachem Mendel Steinhardt, dem Rabbiner im Consistorium des Königreichs Westfalen, der ein Schwestersohn seines Fürther Lehrers war [3]), mit dem bekannten Gelehrten H. J. Michael in Hamburg, dem ausgezeichneten Stylisten Salomo Pappenheim [4]) u. a., auch mit einem christlichen Gelehrten namens Schmidt. Er lieferte Beiträge für die Zeitschriften „Sulamith“ und „Meassef“; in letzterer wird er „der erste Klassiker der jüdischen Litteratur“ genannt.

Neben seine Eigenschaften als Gelehrter traten würdig die rein menschlichen; noch heute wird seine Bescheidenheit, Wohlthätigkeit und gewinnende Liebenswürdigkeit gerühmt. Wie die Verehrer Goethe's in den letzten Jahrzehnten seines Lebens nach Weimar pilgerten, um dem grossen Dichter zu huldigen, so wurde auch Heidenheim, wie sein Nachruf sagt [5]), verehrt und geliebt von allen, die ihn kannten, wie ein ehrwürdiges Orakel von christlichen und israelitischen Freunden aufgesucht. Der jugendliche Abraham Geiger zog oft an Sabbath- und Festtagen von Frankfurt hinaus zu dem verehrten Nestor nach dem nahen Rödelheim [6]), und vom Ende der zwanziger Jahre berichtet Dr. B. H. Auerbach, später Rabbiner in Darmstadt, dass er bei H. vorgesprochen habe [7]).

Die Spitzen der Frankfurter Gemeinde, mit denen Heidenheim in freundschaftlichem Verkehr stand, wollten ihm die Leitung der damals in Aussicht genommenen neuen Schule, der sogenannten Carlsschule, übertragen. Der Plan kam aber nicht zur Ausführung [8]).

[1]) Jost, Geschichte der Israeliten XI, 139.

[2]) Buhl, Urtext und Uebersetzungen der Bibel, Sonderabdruck aus d. Realencycl. f. prot. Theol. und Kirche, Leipzig 1897. S. 15.

[3]) Verf. des דברי מנחם (Offenbach 1804) und דברי האגרת (Rödelh. 1812) (Responsen).

[4]) S. S. 134, Anm. 1.

[5]) Frankf. Postzeitung.

[6]) S. dessen nachgel. Schriften I, 302, wissensch. Zeitschr. f. jüd. Theologie I, 127

[7]) S. dessen Gesch. d. isr. Gem. Halberstadt, S. 178.

[8]) Vgl. Baerwald, Zur Gesch. des Philantropins [im Jahresbericht der Anstalt für 1875], S. 13f.

In überaus freundlichen Beziehungen zur Gemeinde stand auch der Senior der Frankfurter protestantischen Geistlichkeit Hufnagel[1]). Er war früher Professor der Theologie in Erlangen gewesen und hatte in Frankfurt über 30 Jahre im Sinne edler Humanität und Toleranz und in eifriger Förderung der Emancipation der Juden gewirkt. Ende 1822 theilte er dem Vorstande der Gemeinde in einem hebräischen Schreiben mit, dass er in den Ruhestand trete und drückte dabei seine Dankbarkeit für die ihm ihrerseits erwiesene Aufmerksamkeit und seine Wünsche für ihr Gedeihen aus. Eine hebräische Ode, die Heidenheim abfasste, war die Erwiderung. Dieses Meisterstück hebräischer Stilistik hat den Senior so entzückt, dass er darauf bestand, den Namen des Verfassers zu erfahren und zum Dank ihm eines seiner Werke sandte[2]).

An den Emancipationsbestrebungen seiner Glaubensbrüder nahm Heidenheim lebhaften Antheil. Bereits oben ist bemerkt, dass er Mitarbeiter der der Cultur der Juden sehr förderlichen Zeitschriften Sulamith und Meassef war. Wie Mendelssohn durch die Uebersetzung des Pentateuch, wirkte — allerdings nicht in gleich hohem Maasse — Heidenheim durch Uebersetzung anderer Bibeltheile, der Gebete und des Machsor. 1803 veröffentlichte er in hebräischer Sprache einen Aufruf an die Juden, zu den Ausgaben, welche die Erwirkung der Abschaffung des Leibzolls verursachte, beizusteuern. Den um die Emancipation der Juden hochverdienten Fürstprimas von Frankfurt, Karl v. Dalberg, feierte Heidenheim in einer grossen prächtigen Ode, betitelt die Vision Zions, deren deutsche Uebersetzung durch Büschenthal an Klopstock erinnert[3]). Mit welchem Beifall sie aufgenommen wurde, ersehen wir aus einem Briefe von Bettina Brentano an Goethe. Sie schreibt: Besonders zeichnen sich die Oden, die sie (die Juden) dem Fürstprimas widmen, aus[4]).

In Rödelheim verlor H. seine Lebensgefährtin und heirathete in vorgeschrittenem Alter noch einmal. Dieser Ehe entspross ein Mädchen, sein erstes und einziges Kind. In den letzten Jahren kränkelte er, war aber dennoch unaufhörlich thätig. Während er noch Entwürfe zur Herausgabe des bedeutenden Materials machte, das er aufgeschichtet hatte, ereilte ihn am Donnerstag, den 23. Februar 1832 der Tod. Seine

---

[1]) Ist er derselbe, der die hebräischen Poesien Wessely's ins Deutsche übertrug (Zunz, Monatstage 14)?

[2]) Aus dem Archiv der Frankf. Gemeinde.

[3]) Beide in der „Sulamith" veröffentlicht.

[4]) Briefwechsel mit einem Kinde, S. 129f.

Bestattung fand am darauffolgenden Sonntag statt. Eine ausserordentliche Menschenmenge ohne Unterschied des religiösen Bekenntnisses geleitete ihn zum Grabe. Man stritt sich um die Ehre, die Bahre zu tragen. Die Ortsbehörden waren bei der Leichenfeier zugegen. Der Kirchendienst wurde auf eine spätere Stunde verschoben. Nach einem feierlichen Trauer-Gesange in hebräischer Sprache hielten der Lehrer der Rödelheimer isr. Gemeinde, der Schuldirektor Dr. Weil aus Frankfurt und Dr. Creizenach Reden. Die Ansprachen der beiden letztgenannten sind durch den Druck veröffentlicht worden. Am Begräbnisstage waren die jüdischen Schulen in Frankfurt geschlossen[1]).

Heidenheim starb arm und hinterliess eine Waise (Röschen) von 6 bis 7 Jahren. Sie heirathete später nach Frankfurt, wo ihre Nachkommen noch heute wohnen. Die Druckerei kaufte Lehrberger, der bereits in den letzten Jahren Theilhaber war. Unter dem 22. Juli 1832 machte das Gräflich-Solmssche Landgericht in Rödelheim bekannt, dass Heidenheim's Bibliothek und sein bedeutender handschriftlicher Nachlass versteigert werden sollte. Dies geschah in Frankfurt am 16. September 1833. In dem Cataloge (Rödelheim 1833), der 800 Bücher und 72 Handschriften umfasst, ist die Zahl der Werke, die Heidenh. verfasste und handschriftlich hinterliess, auf 12 angegeben. Fünf davon waren später im Besitze des Moses de Lima in Amsterdam[2]). Ein grosser Theil der seltenen Bibliothek ging nach Hamburg in den Besitz Michaels[3]) und wanderte von dort in die Universitätsbibliothek nach Oxford, anderes befindet sich in Privatbesitz in Frankfurt und in Rödelheim und in der Bibliothek des jüdisch-theologischen Seminars in Breslau.

Manche dieser Bücher sind von Heidenheim mit handschriftlichen Einleitungen versehen worden, z. B. das Machsor Vitry[4]), am Rande vieler anderer hat er unzählige Glossen vermerkt, die zuweilen den Umfang ganzer Commentare annehmen[5]).

---

[1]) Frankf. Postzeitung.

[2]) Catalog hebr. und jüd. Bücher, nachgel. v. Meier Lehren, Akiba Lehren und Moses de Lima, Amsterdam (1899) No. 4185, 4186, 4187, 4189 und 4195.

[3]) Zunz, ges. Schriften I, 164 und Geiger, wissensch. Zeitschr. f. jüd. Theol. I, 127.

[4]) S. Machs. Vitry, ed. Hurwitz, Einl., S. 184.

[5]) Catalog der Lehren'schen Sammlungen No. 109. 121. 511. 923. 949. 952. 970. 1017. 1059. 1335. 1549. 1767. 1929. 2045. 2197. 2309. 2337. 2856. 3328. 3358. 3766. 3823. 3839. 4120. 4165. 4232. 4245.

Am Grabe Heidenheim's wurde der Wunsch ausgesprochen, dass seine litterarischen Schätze veröffentlicht werden. Die vergilbten Blätter harren aber auch heute noch der Auferstehung. Die jüdisch-wissenschaftliche Nachwelt hat indess nicht vergessen, dass er zu ihren historischen Zierden gehört, und als sein Grabstein morsch geworden war, zollten edeldenkende Männer den Manen des grossen Toten den Tribut der Dankbarkeit[1]); im Juni 1893 wurde ihm ein neuer schöner Syenitdenkstein errichtet, der den kommenden Geschlechtern kündet: „Im Schatten der Allmacht ruht hier Wolf Heidenheim".

Notizen.

Zur Genealogie der Maimoniden. Herrn Mayer Sulzberger in Philadelphia verdanke ich den Hinweis auf eine handschriftliche Aufzeichnung über die Geburts- und Sterbetage einiger Nachkommen Maimuni's, die mir jüngst bei meiner Untersuchung der „Nachrichten Sambari's über das Geschlecht der Maimoniden" (oben S. 14—24) entgangen ist. Die Notiz findet sich in der hebr. HS. Nr. 10. des Herrn Sulzberger und liegt seit 1896 in dem von Ephraim Deinard bearbeiteten und unter dem Titel אור מאיר in New York erschienenen Catalog der Sulzberger'schen Bibliothek (S. 34) gedruckt vor. Sie lautet wie folgt:

I. „וזה הנגיד רבני אברהם הנזכר בן הגאון הרב רבי משה בן הרב רבנו מיימון זצ"ל נולד בליל שבת בחדש סיון שנת אתצ"ו לשטרות ונפטר מן העולם הזה במצרים וזכה לחיי העולם הבא בליל שני בשמנה עשר יום לחדש כסליו שנת אתקמ"ט לשטרות והיא השנה הראשונה ממחזור רס"ד ושנת השמטה. נמצאו שני חייו חמשים וארבע (?) שנה וחצי זצ"ל.

II. „ובני רבנו עובדיה נולד בליל שבת בראש חדש ניסן שנת אתקל"ט לשטרות ונפטר מן העולם הזה בבית הכנסת שהיא במקום הנקרא „דמו" תבנה ותכונן זכה לחיי העולם הבא בערב שבת בשני ימים לחדש שבט שנת אתקע"ד לשטרות ונקבר אצל אביו במצרים. נמצאו שני חייו שלשים וחמש שנים תנצב"ה. והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד.

III. „נולד זה הנגיד רבנו אברהם הנזכ. ירום הודו בכ"ד יום לחודש אלול שנת אתקצ"ו לשטרות בששי בשבת בשעה רביעית מן היום וניטול ביום טוב של ראש השנה. הש' יח' יאריך ימיו ושנותיו בנעימים, ויה"י אלהי "ו עם"ו ויע"ל, אמן כן יאמר י"י אלהי ישראל.

Was zunächst den abgedruckten Text angeht, so bemerkt Herr Sulzberger: „A careful examination of the MS. made within the last few days, shavs that either Deinard or the printer erred in one of the dates printing a צ for what is clearly a נ. Deinard also could not read one other word and doubtfully suggests וארבע. I ame quite satisfied that the word is ואחד". Es ist demnach im ersten Absatz חמשים ואחד und im letzten אתקנ"ו zu lesen.

Die neuen Mittheilungen selber, deren Urschrift[2]), wie die Fassung des letzten Absatzes beweist, jedenfalls vor c. 1310 aufgezeichnet sein

[1]) Herrn Dr. Berliner und Herrn Dr. Horovitz-Frankfurt a. M. gebührt das Verdienst um dieses Werk.

[2]) Die HS. Sulzberger Nr. 10, welche die Tibbonidi'sche Uebersetzung des Moreh enthält, ist undatirt und gehört nach dem Urtheil des Besitzers über den Schriftcharakter in das 14. oder 15. Jahrhundert. Aus der wievielten Hand der Schreiber die Aufzeichnungen erhalten hat, ist selbstverständlich nicht festzustellen.

muss (vgl. oben S. 20), sind nicht geeignet, die bisherigen Ergebnisse wesentlich zu modificiren.

In der ersten Notiz, die sich auf den einzigen Sohn Maimuni's bezieht, ist die Ziffer ו' am Ende des Geburtsjahres offenbar für ז' verlesen, wie schon aus der mit Sambari genau übereinstimmenden Angabe über die Lebensdauer hervorgeht. Wäre jedoch die sonst nirgends bezeugte Nachricht, dass Abraham in einer Sabbath-Nacht geboren worden ist, — eine Nachricht, an der zu zweifeln kein Grund vorhanden ist, — richtig, so müsste כ"ח bei Sambari (oben S. 15) ein Schreibfehler für כ"ה sein. Abraham wäre dann vielmehr in der Nacht zum Sabbath, den 25. Siwan 4946 = 14. Juni [statt 17. Juni] 1186 geboren. Das Sterbedatum dagegen stimmt auf das genaueste mit Sambari's Mittheilungen überein, und mein nahe liegender Vorschlag, שי"א für ש"א zu lesen, wird durch die ausdrückliche Angabe היא ראשונה מטחוור רס"ד gerechtfertigt.

Die abweichenden Nachrichten über die Geburts- und Sterbedaten Obadja's, des jüngeren Sohnes Abrahams, welche die zweite Notiz darbietet, sind in der hier vorliegenden Form in jedem Fall unbrauchbar. Denn im Jahre 1539 Sel. = 4988 M. = 1228 Chr., an welchem unter allen Umständen festzuhalten ist, weil diese Ziffer überall wiederkehrt, war der 1. Nissan keineswegs ein Sabbath, sondern vielmehr ein Donnerstag. Ebensowenig war der 8. oder der 28. (oben S. 19) ein Sabbath. Es war vielmehr der 8. Nissan ein Donnerstag und der 28. ein Mittwoch. Als ursprüngliche LA. möchte ich demnach בליל ה' בשבת בר"ח ניסן annehmen, woraus eben so wohl בכ"ח בניסן wie בח' בניסן entstanden sein kann. Dass im letzteren Falle ליל ד'בשבת (statt ליל ה') zu lesen wäre, fällt hier nicht in's Gewicht. Obadja's Geburtsdatum wäre dann die Nacht zu Donnerstag, 1. Nissan 4988 = 9. März 1228. Ferner ist die Ziffer 1574 Sel. = 1263 Chr. für das Sterbejahr gewiss falsch, weil sie zu der Ziffer 35, die sich überall als Anzahl der Lebensjahre findet, nicht stimmt. Denn als fünfunddreissigjährig konnte R. Obadjah erst nach Beginn des Nissan 1263 bezeichnet werden. Dazu kommt, dass der 2. Schebat 1574 nicht ein Freitag, sondern ein Sonntag gewesen ist. Die einzige Einerzahl, die zu ימים passen würde, wäre שבעה, ein Wort, das ebensowenig aus שני wie der Buchstabe ז aus ב verlesen sein kann. Nähme man nun an, dass 1574 für 1575 Sel. = 1264 Chr. (also ד' für ה') steht, so würde auch damit nichts geholfen sein, weil in diesem Jahre der 2. Schebat ein Mittwoch und nur der 4. ein Freitag gewesen ist. בארבעה statt בשני zu lesen aber ist ganz unannehmbar, während allerdings בד' für בב' zu setzen weniger bedenklich wäre. Da nun aber die Ziffer 12 im Jahre 1576 Sel. = 1265 Chr., das noch dazu bei Sambari zwei Mal (Vgl. oben S. 19) richtig in 5025 M. umgerechnet ist, genau zur Angabe des Wochentages Freitag in allen Ueberlieferungen stimmt, so möchte ich Sambari's Angabe weiter für die richtige halten und der Meinung sein, dass in der Vorlage der Sulzberger'schen HS. etwa בערב שבת בשנים עשר לחדש שבט שנת אתקע"ו gestanden haben wird.

Als Geburtsjahr für Davids ältesten Sohn Abraham giebt die neue Quelle in der dritten Notiz die Ziffer אתקנ"ו an. Hier bleibt aus den S. 19f. angeführten Gründen nichts übrig, als die letzte Ziffer ו' in ז' zu corrigiren, zumal alle übrigen Bestimmungen mit den bisher bekannten Angaben genau übereinstimmen. Was das Todesjahr dieses Nagid R. Abraham (vgl. oben S. 19) angeht, so macht Herr Dr. Elbogen

in Florenz den vielleicht ganz annehmbaren Vorschlag, die letzte Ziffer der Angabe nach seleuc. Zeitr. (ט) in ל״ו und die Schlussziffer der Angabe nach der Weltära (ם) in פ״ו zu emendieren und demgemäss zu lesen: ונפטר בשנת אלף ותקקל״ו לשט׳ היא שנת ה׳ ופ״ו ליצירה R. Abraham wäre danach am 7. Septbr. 1246 geboren und im Jahre 1326 gestorben und hätte ein Alter von etwa 80 Jahren erreicht.

Zur Ergänzung der bibliographischen Angaben auf S. 14, n. 2 macht mich endlich in sehr dankenswerther Weise Herr Dr. Poznański in Warschau noch auf folgende Veröffentlichungen aufmerksam: Harkavy, חדשים גם ישנים X, 1—9. — Jelin, רבנו משה בר מייטון, ein populär geschriebenes Lebensbild Maimunis Warschau, 1873, 8. — Kaufmann in REJ. 24, 112. — Poznański, S. in REJ. 33, 308 und in Brody's ZfhB. II, 55ff. — Simonsen in JQR. 12, 134.

M. Brann.

Zu Saadia's Uebersetzung Jesaja 44,16.

Das Wort הָאָח giebt Saadia an dieser Stelle (ed. Derenbourg p. 68) wieder mit ההדא אלתאני. Hierzu bemerkt Derenbourg l. c. Anm. 3 folgendes ואמר ואת היא האחוה (כי זה העץ יצלה לדברים שונים) כי חמותי וראיתי אור. תרגם האח מלשון אחוה ורעות ובתהלים ל״ה כ״א השתמש במלת תואני Das Gewundene dieser Erklärung leuchtet ein. Indes ist die Uebersetzung Derenbourgs wie auch die von Ewald (Beiträge etc. I, p. 29 zu Ps. 35,21.) eine irrthümliche, da hier תאני die Bedeutung hat „etwas erstreben." Das geht auch hervor aus Saadia's Commentar zu Ps. 35,21, den ich hier nach dem Ms. der Münchener Kgl. Bibliothek (cod ar. 236, fol. 33a) citiere: ופסרת האח האח אלתאני אריד בהמא יתואני אלמר ויתוקעה וירגוה והו יכון אחד אמרין אמא מא יסתריח אליה אלמר מן ראחה יגדה כקול׳ פי אלמצטלי באלנאד (sic!) אף יחם ויאמר האח חמותי ראיתי אור ואמא מא ישמתה בה מן מציבה עדוה אמרו האח האח ראתה עינינו ואלנמע יסמי תאני. „Ich habe האח übersetzt mit תאני, da mit diesem Wort gemeint ist „das Erstreben und Wünschen einer Sache," was auf zweierlei Weise sein kann; entweder es findet jemand an Etwas Gefallen und freut sich, wenn er es gefunden, wie es Jes. 44,16 vom Götzendiener gebraucht wird, oder es empfindet jemand Schadenfreude über das, was den Feind getroffen hat, wie hier in unserem Vers. Beides bedeutet תאני." Saadia's Uebersetzung, die auch, seiner Weise gemäss, das lautverwandte arabische Wort gewählt hat, wird auch wiedergegeben von der Ronener Glosse no. 17 bei Ibn Ganach Wb. col. 32: וקיל אלתאני ומנה האח נפשנו.

Briesen W/P.

Dr. Eppenstein.

Besprechungen.

Eckstein, A. Dr. Nachträge zur Geschichte der Juden im ehem. Fürstbisthum Bamberg. Bamberg 1899. 8°. 67 S.

Die Nachträge zu der 1898 erschienenen Geschichte der Juden in Bamberg enthalten I. eine auf Grund der vollständigen Gerichtsakten erneute Darstellung der 1793—94 gegen den Bamberger Rabbiner L. M. Berlin geführten Untersuchung (S. 3—43) und II. eine Anzahl von Ergänzungen und Berichtigungen (S. 44—63). Ein Register (S. 64) bildet den Schluss.

Aus I ergiebt sich mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig lässt, die glänzende Rechtfertigung und volle Ehrenrettung des genannten Rabbiners, nicht allein gegenüber den damals wider ihn erhobenen Anschuldigungen, sondern auch gegenüber der seinem Andenken im Hauptwerke des Verf. bona fide zugefügten Unbill. Es ist des Verf. Verdienst, und wir wissen ihm Dank dafür, dass er seinen schwerwiegenden Irrthum von Grund aus berichtigt und durch Beibringung der urkundlichen Belege den Rabbiner Berlin mit eigener Hand wieder auf das ihm gebührende Piedestal der Hochwürdigkeit gestellt hat. Wir wissen nunmehr aufs bestimmteste, woran wir eigentlich niemals gezweifelt hatten, dass Rabbiner Berlin aus der gegen ihn geführten, durch unlautere Mittel von Querulanten und Denuncianten in die Länge gezogenen Untersuchung trotz des in einem Punkte verurtheilenden Verdicts der Bamberger Regierung in allen Ehren und mit völlig unvermindertem Ansehen hervorgegangen ist.

Die in Cap. II der Nachträge enthaltenen Ergänzungen und Berichtigungen beziehen sich zumeist auf Vorgänge des XVIII. Jahrh. In einer Anmerkung (S. 89, Note 1) glaubt der Verfasser an seiner „Auffassung" — wie er ausdrücklich hinzufügt, soll es nicht eine Uebersetzung sein — von לאכסניא של תורה „zur Bewirthung der Schule" (s. Hauptwerk, S. 70) gegen meine Mschr., 1898, S. 478 gegebene Berichtigung festhalten zu müssen. Der Verf. hat zunächst übersehen, dass er selbst (Hauptwerk, S. 66, Z. 16) erklärt hat, die Tekanoth von Bamberg „in freier, aber sinngetreuer Uebersetzung" mit Hinweglassung der Phraseologie wiedergeben zu wollen. Doch, abgesehen davon, wüsste ich wirklich nicht, wie bei der „Auffassung" von לאכסניא של תורה = „zur Bewirthung der Schule" die Uebersetzung anders lauten könnte als „zur Bewirthung der Thora". Man vergleiche aber mit dieser Auffassung oder Uebersetzung die Stelle Bab. mez. 85a: תורה מחורת על אכסניא שלה, woraus unwiderleglich hervorgeht, dass אכסניא של תורה nur die Wohnstätte (oder Herberge) der Thora bedeuten kann. Das Gleiche geht auch aus dem im Sammelbande des Vereins Mekize Nirdamim, Jahrg. 1895, veröffentlichten Text, § 11 der Bamberger Gemeindeordnung hervor. Es heisst daselbst: „Es hat sich im ganzen Lande der Brauch verbreitet, dass ein verlobter junger Mann an jedem Orte, wo er auf seiner Durchreise sich aufhält, eine angemessene Spende לאכסניא של תורה geben muss, damit das Lehrhaus zu keiner Zeit (von Studierenden) verlassen werde" (אשר לא ימושו מתוך האהל בכל עת ועונה). Es leuchtet ein, dass hier nur von einer Spende zu Gunsten der Heimstätte des Thora-

studiums oder, kurz ausgedrückt, „zu Schulzwecken“ die Rede ist. An dieser Auffassung vermag die Thatsache nichts zu ändern, dass späterhin an Orten wo es keine Jeschiba gab, diese ursprünglich nur für Schulzwecke bestimmte Spende nicht allein unter die lernenden, sondern auch unter die in einem geschäftlichen Berufe thätigen Knaben vertheilt worden ist. Ich kann nicht glauben, dass der Verfasser auch weiter sich gezwungen sehen wird, an seiner abweichenden Auffassung festzuhalten. Porges.

ספר קהלת שלמה בו נקהלו ונאספו שאלות ותשובות הגאונים הקדמונים ו״ל . . . ויוצאים עתה פעם ראשונה לאור עולם עם הערות ותקונים וציונים ומבוא מאתי שלמה אהרן ווערטהיימער . . . .

(Responsen der Geonim zum ersten Male herausgegeben von S. A. Wertheimer). Jerusalem 1899. 22 + 94 SS. in 8°.

Diese neue Sammlung von geonäischen Responsen ist nach einer Anzahl von Genisa-Fragmenten edirt, und nur eine kleine Gruppe (nr. 16—19) ist einem handschriftlichen Abudirham entnommen. Die Sammlung enthält 72 Nummern, darunter 20 (nr. 3—7. 20. 49. 56—60. 63—65. 67 u. 69—72) in arabischer Sprache. Einen Theil davon, und zwar nr. 21—40, hat der Herausgeber bereits in einem früheren Schriftchen גנוי ירושלם (Jerusalem 1897; hier von 1—20 numerirt) mitgetheilt. Der Inhalt ist ein mannigfaltiger und interessanter. So handelt ein Responsum Saadja's (nr. 56), das an einen sonst unbekannten Meir b. Ali ha-Cohen[1]) gerichtet ist, über die Frage, ob man einem Nichtjuden sein Kleinvieh zum Weiden übergeben darf. Erhalten ist nur der Anfang. Daran schliesst sich in demselben Fragment ein zweites Responsum über dasselbe Thema an, von dem wiederum der Anfang fehlt. Dieses letztere stammt aus der nachgeonäischen Zeit, denn es werden darin ein hebr. Responsum von Nachschon und zwei von Haj (ein hebräisches und ein arabisches) wörtlich angeführt. Nach Harkavy, der beide Fragmente aus dem Arabischen übersetzt und eingeleitet hat, ist das zweite ebenfalls im Orient entstanden.

Die meisten und interessantesten Responsen stammen wie überall auch hier von Haj. Besonders verdient die Gruppe nr. 3—7 hervorgehoben zu werden. Sie sind Antworten auf Fragen aus Kabes (מן מסאיל מדינה קאבס לרבינו האיי זק״ל) und behandeln hauptsächlich Fragen rein theologischer Natur. So handelt nr. 3 in Anschluss an Jes. 38,5 über die Frage nach der Vorherbestimmung der menschlichen Lebensdauer, dem sog. Aǵal (אלאג׳ל) der arabischen Mutakallimûn. Dieses Responsum hat Jehuda ibn Bal'âm in seinem Comm. z. St. (ed. Derenbourg, Revue, XXII, 202—206) vollständig aufgenommen, was dem Herausgeber entgangen ist. Doch bietet unser Text meistens bessere Lesarten und werden durch ihn manche Conjecturen Kaufmanns,

---

[1]) Dieser Ali ist nun zu den wenigen Trägern dieses Namens, die Steinschneider (Jew. Quart. Rev. XI, 483) aufzählt, hinzuzufügen.

der diesem Responsum eine lehrreiche Abhandlung gewidmet hat (ZDMG XLIX, 73—84), bestätigt[1]). — Nr. 4 beschäftigt sich mit der viel erörterten Frage über die Flucht Jonas (הרב יונה אי שי כאן סבבה וכיף יכתאר אללה לרסאלתה מן לא יודיהא). Interessant ist hier folgendes Citat: וונדנא פי ב . . . שר מן אלקצץ תסמי פרך (l. פרק) יונה למה ברח יונה פעם ראשונה שלחו להשיב את ערי ישראל וכו'. Unter diesen פרק יונה kann nicht die späte Compilation מדרש יונה verstanden werden, vielmehr das 10. Capitel der פרקי רבי אליעזר (s. die Bemerkung des Herausgebers z. St.), und wir hätten hiermit ein weiteres Citat aus diesem Midrasch bei den Geonim. — Nr. 7 handelt von dem Reden der Schlange und der Eselin Bileams, sowie von der Beschwörerin zu Endor. Erhalten ist nur der Anfang, aber wir kennen die Ansicht Haj's über die letzte Frage aus den Comm. des ibn Bal'âm und Kimchi's z. St., s. Harkavy, Studien u. Mittheilungen, III, 15. — Interessant ist ferner das Responsum nr. 20 über Deut. 18,8 und nr. 23 über die Borajtha: ת"ר עתיר נכסין עתיר פומבי זה הוא בעל הגדות וכו' (Baba Batra 145b.). U. A. heisst es hier, dass פומבי an dieser Stelle das persische pémbé (پنبه) „Baumwolle", arabisch koton (قطن), bedeute (צמר של גפנים הנקרא בלשון ערבית קוטון ובלשון פרסית פומבי). Haj gehören auch noch viele andere Responsen, bei denen sein Name fehlt, so nr. 11. 52 usw. Von anderen Geonim werden als Respondenten Natronai (nr. 1) und Zemach (nr. 2, wahrscheinlich b. Paltoj) genannt. Ausserdem werden ausser dem bereits erwähnten Nachschon noch Zadok (nr. 34, eine bisher unbekannte

---

[1]) So heisst es hier richtig אי גרי אלאמר (s. Kaufmann p. 75, n. 1) und כאן מא עלמה אללה (ib. p. 79, n. 2). Für das sinnlose אן קאלום לא הסגירו (p. 75, n. 5) lesen wir hier אן אלקום לא הסגירו. Anstatt משרוטה בתנוי (p. 74, n. 3) heisst es hier: משרוטה במנוא und ist es also nicht nöthig mit Goldziher in מתנויה zu emendiren. Ausserdem zeigt es sich, dass infolge von Homoioteleuta in der Ausgabe Derenbourg's Manches ausgefallen ist, so heisst es Wertheimer p. 74, Z. 16 = Revue 203, Z. 1: בל הו יעלם (חקיקה מא יכון ולכנא נקול אנה יעלם) מא לא יכון (אנה לו כאן) כיף כאן יכון: W. 73, Z. 11 = R. 204, Z. 4: אן כנת אכדת (R. ארדת) מא עלמה אללה תע' (אנה יעיש כאן אלדי יכון הו אלדי עלמה אללה תע'): W. 76, Z. 12 = R. 205, Z. 15: פכיף (R. וכיף) (יכון אלקאתל טאלמא לה וכיף) יגב עליה חכם אלקתל. Andererseits ist auch bei W. ein Satz ausgefallen p. 75, Z. 8 = R. 204, Z. 1: והדא מעני יראת ה' תוסיף ימים ושנות רשעים תקצרנה [ולים הדא ועד לכל יראי ה' בל יראת ה' קד תוסיף ימים ושנות רשעים] תקצרנה וקד לא יכון דלך (R. וקד) קד. Von anderen Varianten notire ich: W. 74, Z. 1: פלמא תרתב אלסואל על הסדר אגיב ויאמר ה' ירד, dagegen R. 203, Z. 4: פלמא תרתב אלסואל עלי אלפרד: W. ist richtiger, gemäss Joma 73: דוד שאל שלא כסדר והחזירו לו כסדר וכו'. — W. 74. l. Z. = R. 203, Z. 11: ועלמה אן סיצלי ויעאפא ויזאד עלי מא קד מצא מן חיאתה אנה עלי אלאצל אלך. — W. 75 Z. 20: ואצלה אלעמר, R. 204, Z. 11: ואטאלה אלעמר u. s. w.

Erklärung zu einer Stelle Erubin 104a und daher bei Müller, מפתח לתשובות הגאונים, p. 74, nicht verzeichnet) und der Verfasser der Halachot (nr. 57 מצנף אלהלכות) citirt.

Wie in allen Sammlungen von geonäischen Responsen sind auch hier manche aus der nachgeonäischen Zeit enthalten. So nr. 70—72 von Alfâsi[1]), nr. 17 von Kalonymos, nr. 41—43, wie der Herausgeber nachweist, von Chananel, sodann das bereits erwähnte Responsum, das sich an nr. 56 anschliesst. Aus dieser Zeit stammt auch nr. 69, denn es wird hier bereits ein Responsum Haj's citirt: (l. סיל) . . . . . פאן דלך סאל ענה ר' האיי ז"ל ואנאב ענה . . . והדא נץ אלתשובה וששאלתם הא דתנו רב' כל מצות הנוהגות באבל נוהגות בט' באב עשו בו מקצת היום ככולו או לא חם ושלום וכו'. Dieses Responsum wird kurz auch in Isaak b. Gajjath's Halachot (ed. Bamberger I, 21a) und im אשכול II, 14 angeführt (vgl. Müller, p. 224, n. 20), doch erhalten wir hier zuerst den vollen Wortlaut.

Zum Schluss (p. 69—73) enthält die Publikation noch 3 Fragmente von Responsen-Indices, die ebenfalls aus Genisa-Bruchstücken gezogen sind. Die Responsen, zu denen die Indices angelegt sind, sind zum grössten Theile unbekannt. Am interessantesten ist der erste Index (zum Theil arabisch), von dem der Anfang fehlt. Er war für 6 Bände oder Bücher von Responsen angelegt. Darunter enthielt Bd. 3 meistens Responsen bibelexegetischen Inhalts, Bd. 4 umfasste Antworten Haj's auf Fragen, die an ihn aus Kairawan im Namen des Nagid, d. h. Samuel, ergangen sind (s. die Vorrede des Herausgebers, p. 13), Bd. 5 enthielt eine Antwort Dosa's (des Sohnes Saadja's) nach Kairawan (הספר החמישי ממנו שטר שומנו כתוב בשבת לר' דוסא לעיר קירואן; zu den wenigen Entscheidungen Dosa's bei Müller p. 169 hinzuzufügen) u. s. w.

Der Herausgeber, der sich bereits durch verschiedene Editionen um die jüdische Litteratur verdient gemacht hat, hat auch diese mit kundiger Hand bearbeitet. Die arabischen Responsen sind hebräisch übersetzt und die Quellen und Parallelen meistens nachgewiesen. Er will nun einen Verein מרבה תורה (ähnlich dem Ver. מקיצי נרדמים, jährlicher Beitrag 10 Francs) gründen und mit seiner Hilfe die in seinem Besitze vorhandenen Handschriften ediren. Wir können ihm nur ein gedeihliches Gelingen wünschen und freuen uns aufrichtig, dass auch in der heiligen Stadt der Sinn für wissenschaftliches Streben geweckt ist, und dass wir von dort in letzter Zeit immer häufiger beachtenswerthe Publikationen erhalten.

Warschau. Dr. Samuel Poznański.

---

[1]) Der Name Alfâsi's (יצחק בן יעקב נ"ע) findet sich nur bei nr. 71, da der Schluss von 70 und 72 fehlt. Es ist aber leicht zu ersehen, dass auch diese von ihm herrühren und dass alle drei nach Cordova gerichtet sind (Nr. 70 beginnt: (סיל מן קרטבה: nr. 72: (סיל איצא מן הנאך). Diese Responsen sind nun eine willkommene Zugabe zu den wenigen arabischen des Alfâsi, s. Harkavy, Studien und Mittheilungen, IV, p. XXV.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.
Für die Redaction verantwortlich: Dr. M. Brann, Breslau.

Die Maccabäer als christliche Heilige.

(Sancti Maccabaei.)

Von

Dr. **Max Maas** (München).

Dem Folgenden müsste eigentlich eine Abhandlung über den historischen Werth des zweiten Maccabaeerbuches vorausgeschickt werden. Angesichts der gewaltigen Litteratur über diese Schrift wollen wir uns aber damit begnügen, das anzunehmen, was erste Autoritäten auf dem hier gemeinschaftlichen Gebiete der Bibel- und Geschichtsforschung in neuester Zeit festgestellt haben. Zunächst kommt hier „die Tobiaden und Oniaden im II. Maccabaeerbuch und in der verwandten jüdischen Litteratur von Prof. Ad. Büchler Wien 1899“ in Betracht, ein ausserordentlich fleissiges und gediegenes Werk, welches das absprechende Urtheil über seine Tendenz und Darstellungsmethode in keiner Weise verdient, das die geärgerte Autorität des Herrn Hugo Willrich in der Berliner Philologischen Wochenschrift vom Januar 1900 darüber fällt. Im Gegensatz dazu ist es jetzt auch in seinen Resultaten von Hugo Winckler in der Orientalischen Litteraturzeitung und von B. Niese in den Göttinger Gelehrten-Anzeigen in günstigster Weise gewürdigt worden. Büchler, der Wiener Gelehrte, fasst die vorhergegangenen Arbeiten eines Grimm, Ewald, Schürer, Kautzsch, Reuss, Rawlinson mit den Worten zusammen: „Die Ausleger und Forscher nehmen allgemein an, dass der zweite auf die Kämpfe der Maccabäer bezügliche Theil des II. Maccab.-

Buches nur bedingten Glauben verdiene, aber immerhin zu berücksichtigen sei, weil derselbe auf zeitgenössische Mittheilungen zurückgehe, und dass die erste, die Vorgeschichte des Krieges behandelnde Hälfte werthvolle Nachrichten enthalte. Doch hat ein neuerer Forscher auch für die ungetheilte Glaubwürdigkeit des Buches seine Stimme erhoben; nämlich Schlatter (Jason von Kyrene), der den Nachweis führt, „dass sowohl für das erste als auch das zweite Maccabäerbuch das auf zeitgenössischen Quellen beruhende Werk des Jason von Kyrene, dessen fünf Büchern der Verfasser des zweiten Maccabäerbuches nach seiner ausdrücklichen Angabe (2,33) den Stoff entlehnte, die Vorlage gebildet hat". Kosters und Willrich sprechen dem II. Maccab.-B. jede Autorität ab. Wenn Büchler annimmt, dass weder Jason von Kyrene noch seine Lebenszeit bekannt ist, so schliesst doch Schürer (Gesch. der Juden im Zeitalter Christi III[3] S. 360) für Jason von Kyrene mit ziemlicher Sicherheit auf das Jahr 160 ca. vor Christus, wogegen auch die Sage von den Märtyrern Eleasar und der Mutter mit den sieben Söhnen nicht spreche, da bei der Entfernung Kyrene's von Antiochia oder Jerusalem solche Legenden schon kurze Frist nach dem für die Legende angenommenen Zeitpunkt entstehen könnten. Und Théodore Reinach (Revue des études greques VII, 1894, S. 297) giebt zu, dass die an der dritten Säule des östlichen Flügels des Tempels von Thutmosis III in Wadi-Halfa in Aegypten angebrachte Kieselack-Inschrift „Jason Kyrenaios" mit dem Namen des Historikers identisch sein und aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert herrühren kann. — Mit ganz besonderer Energie tritt aber nunmehr in dem Ende April 1900 erschienenen Heft des „Hermes" Benedictus Niese für die Güte des im II. Maccab.-Buch Ueberlieferten ein. In einer trefflichen Abhandlung setzt er Jason von Kyrene nach 162/1 und vor 125/4; die Quintessenz seiner Kritik lautet: „Es liegt in Wahrheit kein Grund vor, das zweite Maccabäerbuch in allen Stücken hinter das erste zurückzusetzen, sondern es ist als die ältere und oft reinere Quelle anzusehen". Nachdem wir also die Glaubwürdigkeit des II. Maccabäerbuches in ein so günstiges Licht gestellt sehen, wollen wir uns im Folgenden mit einer Episode daraus beschäftigen.

„Er erzürnte grosse Könige und erfreute Jacob", singt das I. Maccab.-Buch 3,3 von dem Helden Judas, und Wellhausen (Israel. und jüd. Geschichte[3] S. 254, Anm. 2) fügt richtig hinzu: „Aber Jacob hätte Judas Maccabäus vergessen, wäre nicht das Buch der Maccabäer von der Kirche aufbewahrt".

Doch auch Judas — obwohl christliche Pilger zu Hieronymus Zeiten die Gräber zu Modin zu besuchen pflegten — tritt für die Kirche hinter den Märtyrern Eleasar und der Mutter mit den sieben Söhnen zurück, die unter Antiochus Epiphanes den qualvollen Tod erlitten haben sollen. Diese Märtyrer sind für die Kirche die eigentlich fälschlich sogenannten heiligen Maccabäer, die Sancti Maccabaei geworden. Diese unter entsetzlichen Qualen (II. Makkab.) für ihren jüdischen Glauben und zwar für den missachtetsten Theil desselben, die Speisegesetze, 170 Jahre vor Christi Geburt gemordeten Juden sind Heilige der östlichen und westlichen Kirche. Die kirchliche Litteratur über sie ist eine ungeheure, Seiten von Litteraturangaben existiren darüber, die Acta Sanctorum zu dem ihnen heiligen August sind ihres Lobes voll und auch die allerneueste Zeit hat eine interessante Abhandlung über sie gebracht, die beweist, wie die katholische Kirche an diesen jüdischen Heiligen festhält, von denen einer, Eleasar, als vorchristlicher Protomartyr von Gregor von Nazianz mit Stephanus, dem ersten, der nach Christus den Märtyrertod erlitten hat, verglichen wird. Kein Geringerer als der Cardinal Rampolla del Tindaro, Leo des XIII. Minister des Auswärtigen, tritt mit einer jetzt in französischer Sprache erschienenen Schrift auf: „Martyre et Sepulture des Macchabées, traduit par Mgr. Mic. Le Monnier, Camérier secret de Sa Sainteté Leo XIII. Bruges, Société de St. Augustin, Desclée de Brouwer et Cie", die vorher schon in der 1899er Revue de l'art chrétienne französisch und in der italienischen Zeitschrift Bessarione (Publicazione periodica di studi orientali) in italienischer Sprache, aber nicht so vollständig, erschienen war. Folgen wir des ebenso federgewandten als gelehrten Cardinals Deductionen über die Schicksale des Maccab. Cultus in der christlichen Kirche, denn seine Schrift ist einerseits eine würdige Nachfolgerin aller der von den grossen Kirchenvätern überkommenen Maccabäer-Huldigungen, unter denen Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomus, Cyprianus, Ambrosius, Augustinus, Leo I., Isidor, Bernhard, Victorinus Afer u. a. m. hervorragen, andererseits verfügt sie über den ganzen modern-wissenschaftlichen, historischen und kunstarchäologischen Apparat, wobei uns die neue deutsche protestantische Litteratur, ein Reuss, Schürer, Wellhausen und der gerade jetzt erschienene Kautzsch nicht benutzt sind. Nur Noeldecke, als Typus des dem Cardinal unbrauchbaren Rationalismus ist ein-

mal citirt. Doch haben wir die erwähnte moderne protestantische Bibelkritik bei der Prüfung von Rampolla's Beweisführungen stets benutzt.

Der grosse elsässische Bibelübersetzer Ed. Reuss sagt im VII. Band: „Dass auf des Königs Befehl grausam mit den gesetzestreuen Juden verfahren wurde, ist auch sonst bezeugt. Die vorliegende Erzählung ist aber schon darum eine Legende, weil es Thatsache ist, das Antiochus bei der furchtbaren Heimsuchung Jerusalems gar nicht anwesend war"; und an anderer Stelle: „was ehemals dem zweiten Maccabäerbuche seine populäre Berühmtheit verschafft hat, der Bericht über die grässlichen Qualen der Märtyrer und die Reden, welche sie an den König richten, der ihrer Hinrichtung als Zuschauer beiwohnt, das ist ohne Frage eine Legende, eine reine Fabel, mag der Verfasser sie selbst erdacht oder nur nacherzählt haben; denn es ist eine sichere Thatsache, dass Antiochus während der eigentlichen Verfolgung gar nicht in Jerusalem anwesend gewesen ist". Von solchen Schlüssen geht Rampolla aus; sein Erstes ist zu beweisen — was schon andere vor ihm angenommen haben —, dass des Antiochus Abwesenheit von Jerusalem kein Grund ist, an der Erzählung zu zweifeln. Denn das Martyrium habe in Antiochia stattgefunden. Die Legende davon ist von VI,18—VIII,41 des zweiten Maccabäerbuches erzählt, aber in dieser ganzen ausführlichen Schilderung ist weder Jerusalem noch sonst eine Stadt als Ort des Dramas genannt, und ebensowenig ist aus dem Text zu lesen, dass die Verfolgung in Palästina eine locale war. Antiochus ging doch davon aus, seine Herrschaft durch Hellenisirung aller der von ihm unterworfenen Gebiete zu befestigen, und so bezieht sich Rampolla auf das I. Maccab.-Buch 1,41, worin es heisst: „Nunmehr liess der König ein Edict ausgehen, dass in seinem ganzen Reiche alle nur eine Nation sein sollten und jeder sein besonderes Gesetz aufgebe". Allerdings weiss die Geschichte nichts (s. Reuss l. c.) von solch' einem Edicte; aber die Habsucht und die Geldverlegenheiten des Königs und die Hetzereien der hellenistischen Partei unter den Juden mochten für die Gesetzestreuen gleiche Schwierigkeiten und Gefahren hervorgerufen haben, als wenn ein solches Edict thatsächlich erlassen worden wäre. Aehnlich spricht auch das zweite Maccab.-Buch davon, dass die Ptolemäer in den benachbarten griechischen Städten den Juden griechische Religionsgebräuche aufzwingen wollten, ein Unding, da die Ptolemäer philosemitisch waren, aber doch auch als analoge Erzählung ein Beweis dafür, dass, wenn auch

im eigentlichen Ptolemäergebiete keine Verfolgungen stattgefunden haben, sie doch ebensowenig in Palästina localisirt waren. — Für die Bestimmung von Antiochia als Ort des Martyriums ist noch die Frage des Beginns der jüdischen Diaspora zu betrachten. Die Ansichten Willrichs, der die ägyptische Diaspora viel zu spät ansetzt, sind von Wellhausen berichtigt worden, und Willrich (Archiv für Papyruskunde I S. 52 „der Chelkiasstein") hat seine Ansicht selbst geändert. Dazu ist jetzt noch das grosse Material, das Wilcken's hervorragendes Buch „griechische Ostraka" (1899) geben, getreten. Er bringt schon eine Reihe Namen jüdischer Steuerpächter in Aegypten aus dem 2. vorchristlichen Jahrhundert, aber noch sind die möglicherweise aus dem Hebräischen übersetzten, hellenisirten jüdischen Namen in der Liste der Steuerpächter nicht durchgearbeitet. Wiewohl die jüdische Diaspora für das III. Jahrhundert in Aegypten schon nachweisbar ist, sind jüdische Steuerpächter aus dieser Zeit Wilcken noch nicht begegnet. In Betreff der jüdischen Niederlassungen in Antiochia stimmt dagegen Wellhausen mit Willrich überein, dass solche vor Antiochus IV Epiphanes nicht stattgefunden haben, während Rampolla, dem Josephus folgend, eine viel frühere Einwanderung jüdischer Familien in Antiochia annimmt. Für unsere Frage genügt es jedoch, dass feststéht, dass Epiphanes nach dem Massacre von Jerusalem Tausende von Juden in die Sclaverei nach Antiochia führte, unter welche die Märtyrer mitgerechnet werden könnten. Das war im Jahre 144 der seleucidischen Aera, gegen dessen Ende die grausamen Religionsverfolgungen, sei es auf ein Edict hin oder aus den schon erwähnten Gründen, entstanden sind. Um diese Zeit bis zum Herbst 145 verweilte auch Antiochus IV in der syrischen Hauptstadt; wie Diodor und Polybius bezeugen, gab er damals in der Vorstadt Daphne Spiele und empfing den römischen Gesandten Tiberius Gracchus. Man hat neuerdings — und namentlich Willrich hat dies unternommen — den König zu einem grossen Regenten und guten Menschen stempeln wollen, der so etwas Blutdürstiges wie das grässliche Hinmorden der sogenannten Maccabäer gar nicht habe über sich bringen können. Mag er immerhin ein tüchtiger Herrscher gewesen sein — seine Einheitsstaatsbestrebungen sprechen ja nicht dagegen —, durch seinen 13jährigen Aufenthalt in Rom, wo Gladiatorenspiele und Thierhetzen damals schon beliebt waren, hatte er sein Gefühl genügend abgehärtet, um auch die Todesqualen von 9 gläubigen Juden mit ansehen zu können, ohne

dass sein gutes Herz ihm, das man aus II. Maccab. 4,37 herauslesen will, weh that, (siehe die richtigere Schilderung des Antiochus bei Dr. Hugo Weiss, Prof. der Theologie am Königl. Lyceum zu Braunsberg, „Judas Macc: ein Lebensbild aus den letzten grossen Tagen des jüdischen Volkes" 1897).

Für uns steht jedenfalls nichts entgegen, dass wir Antiochia als den Wohnort der sogenannten Maccabäer annehmen; sie verstehen alle griechisch und sprechen so mit dem Könige; und wenn auch der zweite der sieben Söhne demselben zunächst in der Qual hebräisch antwortet, so scheint er doch seine letzten Worte griechisch gesprochen zu haben, da ja doch sonst sein Fluch auf den Tyrannen demselben unverständlich geblieben wäre. Nur mit der Mutter sprechen die Söhne in der vaterländischen Sprache, womit sich der König verspottet glaubt, was aber auch für Antiochia als Stätte spricht, da der Historiker des II. Maccab.-Buches für Jerusalem den Gebrauch der hebräischen Sprache nicht als etwas Besonderes zu erwähnen nöthig gehabt hätte. Dass das sog. IV. Maccab.-Buch ausdrücklich Jerusalem annimmt, berührt uns nicht[1]); denn dieses ist, wie Deissmann sagt, das Werk eines dem Stoicismus ergebenen Juden aus der Zeit nach Pompejus aber vor Vespasian, oder wie Freudenthal es nennt „eine Predigt aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert", mit dem sich allerdings Rampolla abfinden muss, da es die Kirche und auch noch z. B. Renan dem Josephus zuschreibt, das aber für uns der historischen Autorität entbehrt. Die positiven Zeugnisse für Antiochia sind Hieronymus, der sich wundert, dass zu Modin Maccabäer begraben sind, während er doch ihre Gebeine in Antiochia gesehen habe, — Hieronymus verwechselt die Söhne des Mathatias (die wirklichen) und die fälschlich so genannten Maccabäer — und vor allem Chrysostomus, von dessen Homilien die schönsten die Lobreden auf die Maccabäer an ihrem Grabe zum 1. August sind, und der von den 3 Gefangenschaften der Juden in Aegypten, Babylonien und Antiochia predigt. Ein lateinisches Gedicht aus dem 3. oder 4. Jahrhundert von

---

[1]) Die von Gaster das vorige Jahr herausgegebenen Chronicles of Jehrameel (LXXXIX, 1ff) geben ebenfalls Jerusalem als Ort des Martyriums an. Hier beruht Jehrameel (s. auch The Journal of the Royal Asiatic Society 1900 p. 152ff) ganz auf Josippon (Josephus, Gorionis Filius) III, 5 und VI, 42, 10), welcher wieder nach dem IV. Maccabäerbuche an dieser Stelle erzählt. Jehrameel berührt uns daher auch nicht. Die Chronicles nennen die Mutter Hannah oder Mirjam.

Marius Victorius — richtiger von dem heiligen Hilarius von Arles — singt ebenfalls von Antiochia als dem Wohnort der Mutter mit den sieben Söhnen. Selbst nach Africa zu dem heiligen Augustinus ist der Ruhm der Basilica Storum Macchabäorum zu Antiochia gedrungen, den auch ein Veroneser Manuscript des IX. Jahrhunderts der Werke des heil. Isidorus von Sevilla bestätigt. Endlich lautet eine Stelle in dem Itinerarium des Antoninus aus Piacenza, das man seit 1640 kennt, und das vor einigen Monaten in der vorzüglichen Ausgabe der Jerusalempilgerfahrten von Paul Geyer in doppelter Recension abgedruckt ist, dass der fromme Pilger, dessen Notizen Antoninus benützte, um 550 nach Christus sieben Gräber der Maccabäer zu Antiochia sah. Von diesem Itinerarium, von dem später noch einmal die Rede sein soll, giebt es zwei Handschriftenklassen; die erste (St. Gallen und Zürich) spricht von 9 Gräbern, die zweite (Brüssel, München, Bern) von 7 Gräbern: „et fratres Macchabaei, hoc est septem Sepulcra". Nach genauer Prüfung der Geschichte all dieser Handschriften scheint mir die bisher als minderwerthig angesehene Brüsseler Handschrift die theilweise ältere zu sein; für sie hat auch Geyer einige ursprünglichere Lesarten angenommen. Die Züricher Handschrift (früher in Rheinau) ist von 900; die St. Galler ist älter (s. Geyer l. c. und in zwei Gymnasialprogr. von Erlangen und Augsburg); die letzte Hälfte der Brüsseler Handschrift, in der Antiochia erst fast am Schlusse genannt ist, ist aus dem Anfang des IX. Jahrhunderts, also am ältesten. Man hat die 2. Klasse niederer geschätzt, weil einige Orte darin in verkehrter Reihenfolge genannt sind, aber dies kann gerade so gut ein Zeichen höheren Alters der 2. Klasse sein; denn die Möglichkeit ist vorhanden, dass die Notizen von des Antoninus Gewährsmann auf einzelnen Zetteln standen und durcheinander kamen, wie auch Rudolf von Fulda von den Aufzeichnungen des Mago, des Biographen der hlg. Leoba, erzählt. So mögen sie erst bei dem Original der ersten Handschrittenklasse des Itinerariums richtig geordnet worden sein. — Wir nehmen daher die Lesart von 7 Gräbern an. —

Einen noch sichereren Hinweis auf das Martyrium in Antiochia bildet die ganz besonders genaue Uebereinstimmung darüber in der westlichen und der orientalischen Kirche. Wenn man bei Nilles Kalendarium Manuale (2. Aufl. 1894) nachschlägt, so findet man im Martyrologium Romanum wie im Syro-maronitischen Ritus, im ordo festorum der

armenischen Kirche wie in einem aus dem Griechischen übersetzten syrischen Kalendarium von 411, das wahrscheinlich das der Kirche von Antiochia selbst war, Antiochia bezeichnet; und zwar meistens für den ersten August, nur das koptische Kirchenjahr nimmt den 8. August und den später als Christi Geburtstag gefeierten 25. Dez. als Datum des Martyriums zu Antiochia an. Für die römische Kirche sind höchst wichtige Zeugen die ältesten existirenden Martyrologien aus Epternach, Bern, Metz und Weissenburg, die in das 7. und 8. Jahrhundert zurückreichen, aber Quellen des 4. benutzt haben; sie sagen gleichmässig: Kalend. August. in Antiochia Passio Sanctorum Macchabaeorum septem fratrum cum matre sua qui passi sunt sub Antiocho rege.

Um die Mitte des 4. Jahrhunderts muss dieser christliche Cult der jüdischen Heiligen schon üblich gewesen sein, denn um 388 schreibt der hl. Ambrosius dem Kaiser Theodosius, dass gewisse Cleriker die längst hergebrachte Gewohnheit hätten, das Fest der maccab. Märtyrer durch Procession und Psalmengesang zu feiern. In dem syrischen Kalendarium von 411 finden wir auch den Namen der Mutter der 7 Söhne verzeichnet Samuna, Schmuni (von anderen wird sie Salomona oder Salomonis genannt) und der Stadttheil von Antiochia, wo die Gräber sich befinden sollten, das Kerateum. Und der byzantinische Chronist Malalas lässt die Hinrichtung gegenüber dem Zeus Kasios auf dem stets „seufzenden“ Berg kurz vor Antiochia stattfinden. Rampolla gelingt es, den im Alterthum nicht genannten „stets seufzenden“ Berg mit dem im Stadtkreis von Antiochia liegenden Silpius zu identificiren, den man noch zur Zeit der Kreuzzüge mit Höhlen und Grotten durchsetzt und von kleinen Rinnsalen durchrieselt sah, deren Wasser im Kalkstein tropfenweise durchsickerte und das „seufzende“ Geräusch veranlasste. Ferner unternimmt es der gelehrte Cardinal, den Text des II. Maccab. Buches mit Malalas Angabe wegen des Begräbnissortes in Einklang zu setzen. Malalas erzählt, dass Judas Maccabäus, der Held, nach Antiochia gekommen sei und von Demetrianus (Demetrius Soter) erlangt habe, dass dieser ihm die Gebeine der Märtyrer ausliefere, um sie im Kerateum, welches Rampolla als das Judenquartier im Osten der Stadt nachweist, zu begraben; denn da sei die Synagoge der Juden. Diese Concession des Antiochus Eupator (für den Malalas Demetrius Soter fälschlich setzt) an Judas (der gewiss nicht persönlich nach Antiochia gekommen war) lässt Rampolla mit II. Maccab. 11,15 übereinstimmen,

worin der König auf Vorschlag des Reichsverwesers Lysias alles das zugestand, was Judas von Lysias in einer Denkschrift für die Juden begehrt hatte[1]). Hier hat natürlich die Beweisführung des Cardinalstaatssecretärs eine Lücke; denn aus der angenommenen Vornehmheit Eleasars und der anderen Opfer, aus dem hohen Beispiel ihres Martyriums, aus der Pietät des Judas Makk. für im Kampf Gefallene (II. Makk. 12,38ff) lässt sich doch nicht mit Gewissheit annehmen, dass in der Denkschrift des Judas die Auslieferung und das Begräbniss der Märtyrer verlangt war; und Malalas ist keine zuverlässige Quelle.

Es steht fest, dass sich die wirklichen oder angenommenen Gebeine der sog. Maccabäer bis zum 6ten Jahrhundert in einer ihnen zu Ehren errichteten Basilica zu Antiochia befanden. An dieser Stelle hat Chrysostomus zu ihrem Ehrengedächtniss gepredigt. Doch wie kamen die Ueberreste von dem jüdischen Begräbnissplatze im Kerateum in die christliche Basilica? Der heilige Augustin (354—430) wirft den Juden vor, dass sie ihre glaubensstarken maccab. Vorfahren treulos vergessen hätten, und sagt dabei: „die Basilica ist jetzt in Händen der Christen." Und da, nach den Reden des Chrysostomus zu schliessen, die Juden im IV. Jahrhundert zu Antiochia in beständigen Streitigkeiten mit den Christen daselbst lagen, so mögen damals die Christen die Maccabäergräber occupirt haben. Noch im vorigen Jahre gelang es Rampolla dafür einen bis jetzt noch unedirten Beweis aufzustöbern. Ein arabisches Manuscript der Vaticanischen Bibliothek enthält von einem arabisch-christlichen Autor eine Beschreibung Antiochias, die sehr alt sein muss, da sie nichts von dem, was nach dem VI. J. in Antiochia sich ereignet hat, schildert. Darin heisst es: „In diesem Stadttheil (dem Kerateum) befindet sich ein grosses Gebäude, das die Bevölkerung, nachdem sie den christlichen Glauben angenommen hatte, in die Kirche der heiligen Ashmunit umwandelte. Die Kirche hiess bei den Juden Proseuche und lag im Osten auf der Höhe des Berges. Darunter befindet sich eine Art Krypta mit Gräbern, zu der man auf Stufen heruntersteigt. Diese Kirche enthält das Grab des Priesters Esra (Eleasar) und die Gräber von Ashmunit und ihren sieben Söhnen, die der König Agappius (Antiochus) wegen ihres Glaubens hat ermorden lassen, und sie sind da

[1]) Die schon erwähnten Chronicles of Jehrameel erzählen hier das gleiche, wiederum gemäss Josippon = IV. Maccab.-Buch.

drunten begraben". (Ashmunit ist der gleiche Name wie der schon erwähnte Samuna, Schmuni, Salomona). Uebrigens haben die griechischen Kalendarien auch die Namen der 7 Söhne aufbewahrt (s. Nilles I p. 230).

Bis zum Jahre 551 sind die Gräber der sog. Maccabäer in Antiochia nachzuweisen. Das Chronicon Paschale erzählt nun, dass im Jahre 626 zu Constantinopel in dem von Justinian bevorzugten Quartier Sicae Justinianae (an der Stelle des heutigen Galata) eine Makkabäerkirche noch existierte. Da aber sicher ist, dass die Gebeine der Märtyrer unter Pelagius I (556—561) nach Rom kamen, so muss sie Justinian, der 507—561 regierte, nach 551 von Antiochia nach Constantinopel überführt und die Kirche gebaut haben. In Constantinopel blieben sie so nur kurze Zeit, denn Justinian gab die Reliquien ausser anderen materielleren Gaben als Versöhnungsgeschenk dem Papste Vigilius, der mit ihm und Theodora, der berüchtigten Kaiserin, im Streit gelegen war. Vigilius hatte Theodora schwer beleidigt, weil er früher gemachte Versprechungen, als es zum Halten kam, mit den Worten von sich wies: prius locutus sum male et insipienter, „was ich früher gesprochen habe, taugt nichts". Doch hat sich der Papst mit der Kaiserin Theodora wieder vertragen, und als Pfänder der Einigung wanderten mit anderen Reliquien die der sogenannten Maccabäer nach Rom und zwar an diejenige Stelle, wo nach fast einem Jahrtausend der grösste Geist des Judenthums durch einen der grössten Künstler aller Zeiten in einem seiner herrlichsten Werke dargestellt wurde, dahin, wo der Moses des Michel Angelo steht, nach San Pietro ad vincula. Eine altbekannte Inschrift und das römische Martyrologium bezeugen, dass die Ueberreste der sieben Brüder da geborgen waren — doch wusste man nicht die genaue Stelle. — Und nun versetzen wir uns aus der Zeit Pelagius I in die letzten Jahre Pio Nonós. Im Bulletino di archeologia cristiana 1876 p. 73—75 lesen wir, dass man bei Arbeiten unter den Stufen des Hauptaltars von S. Pietro ad vincula einen Sarkophag gefunden hat, der auf der Vorderseite fünf Darstellungen aus der Geschichte Christi im Relief darbot: Auferstehung des Lazarus, Vermehrung der Brote, Christus und die Samariter am Brunnen, Christus sagt dem Petrus die dreimalige Verleugnung voraus, Christus übergiebt Petrus die Schlüssel. Die Figur des Erlösers und die Kunst sprechen für das IV oder Vte Jahrhundert. Das Innere des Sarkophags war durch sechs Tafeln aus phrygischem Marmor in 7 Abtheilungeu abgetheilt

und in jeder derselben fanden sich Asche und Knochenreste. Zwei Bleitafeln waren angebracht, eine ältere im Innern, eine jüngeren Datums äusserlich, die gleichlautend angeben, dass in diesen sieben Fächern sich die Gebeine und die Asche der sieben maccab. Brüder und ihrer Eltern befänden. Und gerade diese Bezeichnung des Eleasar und der Samuni als Eltern und Ehegatten spricht für die Identität der Gebeine mit den von Antiochia nach Constantinopel gewanderten und von da nach Rom geschickten. Denn nur die Constantinopolitanische Kirche hat Eleasar und Samuni als Ehegatten angesehen und nur daher kann diese Bezeichnung stammen. Ob der Sarkophag der gleiche ist, den der Gewährsmann des Itinerariums Antonini in Antiochia gesehen hat, — die sieben Abtheilungen entsprechen den genannten septem sepulcra, — ist nicht zu bestimmen; Rampolla möchte es annehmen. Dagegen ist ihm ein Hinweis dafür entgangen, dass der römische Sarkophag nur die Asche der sieben Söhne und nicht auch die der Mutter enthalten könne. Durch die Acta Sanctorum aufmerksam geworden, habe ich in Cornelis de Bruyns Reizen Delft 1698, pag. 43 gefunden: „In der patriarchalischen Kirche der Griechen zu Constantinopel, San Nicola geheissen, sieht man drei eiserne Kisten; und in einer derselben sind die Gebeine von der Mutter der sieben Jünglinge enthalten etc. etc.; die griechische Kirche verehrt sie als S. Macchabaea.“ So scheinen die Gebeine der Mutter in Constantinopel geblieben, und die Inschrift auf den Bleitafeln des Sarkophags in der Beziehung falsch zu sein, als sie auch von den Reliquien der Eltern spricht. — Uebrigens haben die Päpste von den Maccabäerreliquien in früheren Jahrhunderten wahrscheinlich abgegeben, wie sie dies mit Theilen anderer Reliquien auch gethan haben. So rühmt sich auch Cöln im Besitze von solchen zu sein. Aber die Acta Sanctorum bekräftigen ausdrücklich, dass die Cölner Ansprüche keinen Zweifel über die römischen Reliquien entstehen lassen könnten.

Der Sarkophag wird wohl noch in S. Pietro ad vincula stehen, wo Michel Angelo's Moses, Leah und Rahel ihn bewachen können. — Von der angenommenen Forderung der Gebeine seiner Glaubensbrüder durch Judas Maccabaeus bis zur Ausgrabung des Sarkophags unter Pio IX ist es eine Reihe richtig an einander gegliederter Schlussfolgerungen, durch welche der gelehrte Cardinal die Identität dieser 1876 gefundenen Reliquien mit den Ueberresten der Opfer des Antiochus Epiphanes beweisen will. Rampolla glaubt die Legende von

Eleasar und der Mutter mit den sieben Söhnen und ihrem Martyrium. Diejenigen, die hier nicht glauben, werden auf die neueste, dem römischen Cardinal noch nicht bekannte Litteratur über die Glaubwürdigkeit des IIten Maccab. Buches sich stützen dürfen. Der hervorragende Althistoriker Niese sagt im Hermes: „Es liegt nichts vor, warum nicht Jason selbst die Geschichte des Martyriums erzählt haben sollte.“ Und Jason war Zeitgenosse der Märtyrer.

Zur Charakteristik des Levi ben Abraham ben Chajjim.

Von
Dr. **Leo Bäck.**

(Fortsetzung von S. 71)

Freier Wille.

Das auf die Darlegung der Sphärenwelt folgende Kapitel widmet RLbA ganz systematisch der Frage nach der Stellung des Menschen im Weltganzen. Er beantwortet sie durch Berufung auf die Ansicht Batlajusis und Gazzalis, dass, wenn die Linie der Reihenfolge der Wesen zu einem Kreise umgebogen gedacht werde, der Mensch in demselben die Stelle einnehme, wo die beiden Enden jener Linie zusammenstiessen[1]). Die unteren Lebewesen, so erläutert er dies weiter, sind notwendig rein vegetativ, die oberen nothwendig rein intellektuell; das Wesensresultat des Menschen ist dagegen kontingent, ihm ist der freie Wille gegeben, sowohl der ewigen Erkenntnis[2]) theilhaftig zu werden, als auch in die Materie zu versinken[3]).

---

[1]) Die Stelle ist nicht aus Gazzali, sondern aus Batlajusi s. Kaufmann: Die Spuren Batl.'s p. 42f, bes. p. 44 n. 2, sowie ausser der hier, Anm. 3, angef. Stelle noch das Bild bei Kaufmann: Text p. 25. LbA führt Gazzali und Batlajusi an, da Gazzali das erste Buch der „bildlichen Kreise“ in seine „Gedankenwage“ hinübergenommen hat.

[2]) Es sei hier bemerkt, dass Levi, wie dies auch bei anderen üblich ist, נצחי als aeternus a parte post und קדמון als aeternus a parte ante regelmässig anwendet. S. z. B. Schemtob zu More II,27: כמו שהוא נצחי כן היה קדמון.

[3]) Vergl. Cod. hebr. Mon. f. 84a. האדם אמצעי בין העליונים והשפלים כי הוא סוף העגולה וראשית:(ה) כמו שנמצא בספרי העגולות ובספר מאזני העיונים וזה לשונו היו הנמצאות בהשתכלות הזה כעגלה שהתעגלה עד שנפגשו שני קצותיה והיה האדם סוף העגולה אשר ישוב אל ראשיתה ע"כ (ס" העגולות S. Batlajusi:

Giebt man dies nicht zu, so sind Gebote, Lohn, und Strafe widersinnig[1]). Weder die göttliche Praescienz[2]) noch die Naturanlagen des Menschen heben die Wahlfreiheit auf; letztere können nur den Entschluss erleichtern oder erschweren[3]). Kraft und Vermögen zum Handeln stammen von Gott, Willensrichtung liegt dagegen im Machtbereich des Menschen.

In der biblischen Beweisstelle Deut. 30,15 bezeichnet der Gegensatz „gut" und „böse" die ethischen (מצות מעשיות), „Leben" und „Tod" die dianoetischen Tugenden (הידיעה והמצות השכליות) bzw. Laster; in der talmudischen, welche besagt, dass alles in Gottes Hand sei, mit Ausnahme der Gottesfurcht, werden durch die Gottesfurcht die Willenshandlungen bezeichnet[4]). Der Ansicht des Maimonides, dass hier die Einschränkung gelte, dass eine grosse Sünde die Reue und Umkehr unmöglich mache[5]), schliesst er sich nicht an. Ihm erscheint es sympathischer anzunehmen, dass dies dem göttlichen Wesen widerstrebe. Wenn es nun trotzdem z. B. heisst, dass Gott das Herz des Pharao verstockte, so ist dies dahin zu verstehen, dass Gott, weil er die erste Ursache alles Geschehens ist, alle Handlungen des Menschen so zugesprochen werden dürfen, als ob er sie veranlasste; deshalb haben die erwähnten Worte keinen anderen Sinn als die auch bisweilen gebrauchten „das Herz des Pharao war hart"[6]).

הרעיונות ed. Kaufmann p. 10 Z. 12 ff. Der dortige Text hat folgende Abweichungen: pro כעגלה שהתעגלה legit התעגלה; pro עד שנמנשו leg. עד אשר. נדבקו) הונח ענינו באפשרות שאם יקשר עם השכלים יהיה; pro אשר ישוב leg. אשר תשוב. נצחי ואם נתן העולם בלבו (Eccl. 3,11) ונמשך אחר הטבע החזיר ידך מטה מטה . . וסהנה יראה כי נתן לו בחירה כללית. —

[1]) cf. Mischne Tora: Hilch. Teschuba cp. V f.

[2]) cf. a. a. O. und Schemona Perakim c. 8.

[3]) אלא שקצת אנשים יעשה זה בנקל וקצת בקושי גדול cf. Ibn Esra zu Ex. 23,25.

[4]) Vergl. Cod. hebr. Mon. a. a. O. כל הדברים הטבעיים הם בידי שמים חוץ מיראת שמים (Berach. 33b) הכולל הדברים הבחירים.

[5]) Maimonides: Mischnakommentar,: Schem. Per. cp. VIII. u. Hilch. Tesch. VI, 3 f.

[6]) Vergl. Cod. hebr. Mon. f. 85b. יש חולק על הדעת הזה כי אין מיושר האל וצדקו למטה (למחות) התשובה לעולם (sc.: die Ansicht Maimuni's) לפי שכל דברים מיוחסים לכח האל להיותה (Exod. 9,12 etc.) ואמרו ויחזק ד׳ את לב פרעה סבה ראשונה לכל והוא הטבע הבחירה הכללית על כן תמצא בקצת המקומות ויחזק לב פרעה שהוא מקל כי חזק לבו היה מעצמו וגם כי טבע מולדו וכח העליונים עזרוהו (Ex. 7,13 etc.) על בחירתו. Cf. Abrahami ben David zu Hilch. Tesch. VI, 5.

Von den exegetischen Bemerkungen, die unser Autor zu diesem Kapitel macht, seien nur wenige angeführt. Die Conjunktion למען ist, im Gegensatz zum finalen בעבור, consekutiv, dem gemäss besagt Ps. 130,4, dass die Busse die Voraussetzung und Veranlassung der Gottesfurcht ist; ebenso ist Deut. 29,18 dahin zu erklären, dass sorgloser Wandel es zur Folge hat, dass die Begierde die vernünftige Seele ins Verderben reisst[1]). — Als Ursache, weshalb fromme Leute barhaupt (בגלוי הראש) zu sein sich scheuen, giebt er an, dass, da Gottes Herrlichkeit die ganze Welt erfüllt[2]), sie sich überall im Gotteshause wissen. — Zur Charakteristik des Autors sei noch bemerkt, dass er die Annahme, Salomo sei kein Prophet gewesen, sich daraus erschliesst, dass im Midrasch die Prophetie, nach der Strafe des Sünders gefragt, mit einem Verse des Ezechiel, die ihr entgegengestellte Weisheit mit einem Spruche des Königs Salomo antwortet[3]).

Schöpfung.

Nachdem das Wesen Gottes und der Naturgesetze klargelegt ist, bleibt es noch übrig zu erörtern, welcher Art die Existenz der Welt ist. Gott hat die Welt, wie der Prophet Jesaias es sagt, durch fünfzehn Prinzipien geschaffen[4]), durch die zehn reinen Formen und die fünf Grundstoffe[5]). Wenn es Gen. 2,4 heisst, dass Gott die Welt durch fünf schuf, so sind dort nur die materiellen Mittel ins Auge gefasst, ganz wie andrerseits im Ausspruche der Weisen, das All sei durch zehn Worte entstanden, nur die immateriellen Ursachen berücksichtigt sind. Da die Emanation sich durch Vermittlung des ersten Sphärengeistes auf das Universum ergoss, beginnt die Bibel mit den Worten: „Durch das oberste Princip[6]) schuf Gott Himmel und Erde“. Die Sphärengeister traten so zuerst ins Dasein,

---

[1]) כי לכתו אחר שרירות לבו יהיה סבה לכלות הנפש המשכלת עם המתאוה Diese Erklärung ist beeinflusst durch David Kimchi, liber radicum s. v. ספה :למען תת יתרון ותוספת לנפש הרוה והיא המתאוה על הצמאה והיא הנפש השכלית.

[2]) Vergl. More III 52 וכבר ידעת הזהירם מלכת בקומה זקופה משום מלא כל הארץ und ebenda: כבודו וגדולי חכמינו ז"ל היו נמנעים מלגלות ראשם להיות השכינה מחופפת על האדם ומסוככת אותו.

[3]) S. Jalk. zu Ez. cp. 358 und zu Ps. cp. 762.

[4]) Jes. 26,4b; s. die Deutung Jer. Chag. II u. Men. 29b.

[5]) Ueber die חמשה גופים פשוטים cf. More I, 72.

[6]) Nach More II, 30. cf. Jak. Anatoli p. 64.

und deshalb nennt sie der Autor des Jezirabuches die Sephiroth, die für sich allein sind, d. h. die zuerst erschaffen wurden[1]). Möglich ist es aber auch, dass die zehn Worte, von denen der Talmud spricht, eine Bezeichnung für die zehn Kategorien sind[2]).

Da die Welt durch die Vermittlung der separaten Intelligenzen ins Dasein trat, wird für die göttliche Schöpferthätigkeit oft das Verbum קנה gebraucht, um anzudeuten, dass Gott sein Werk durch sie gewissermassen erwarb[3]). Noch aus

---

[1]) Diese Identifikation der „zehn Schöpfungsworte" mit den Sephirot dürfte durch das Buch Bahir veranlasst sein, in dem die zehn Sephiroth als מאמרות bezeichnet werden s. ed. Berlin 1706 p. 9a: כל גלגל וגלגל יש לו מאמר וכו" et passim. Dass der Bahir in den Anfang des XIII Jahrh. fällt, also unserem Autor bekannt sein konnte, s. Hebr. Bibl. XII, 116 u. XIV, 132. Es sei hier bemerkt, dass ספירות בלימה vielleicht eine Uebersetzung des bei Proklus üblichen Ausdruckes αὐτοτελεῖς ἑνάδες ist. —

[2]) Diese Erklärung ist, wie überhaupt vieles in diesem Kapitel, aus Jakob Anatoli's Predigten geflossen; s. מלמד התלמידים p. 62b: כי אתה הואה שהעולם נברא בעשרה מאמרות . . וכמו כן עשרה מאמרות כוללים כל הנמצא כמו שביארו חכמי העיון Zu Levi's Erklärung des Wortes ראשית vgl. ibid. p. 64a: ובלשון ראשית למדך שקודם שנברא העולם החמרי ברא המלאכים . . . והשם ית" עושה בראשית כל" נותן הצורה בהם על ידי ראשית . . Den hebr. Text für die obige Darstelluug vgl. Cod. hebr. Mon. f. 87b. והכל עומד בשמו ובאחדות המתפשטות בכל הנמצאים כי משפעו יקבל כל נמצא מה שבו יתעצם ויהיה אחד גם התנועה היומית מניעה הכל וכוללת הכל וכן נראה לפרש בהבראם (Gen. 2,4) בה" בראם ולא זכר רק הסבה החמרית אבל זכר הסבה הפועלת והצורה באמרם בעשרה מאמרית נברא העולם (Abot V, 1) רצה בזה בעשר הצורות כי אליהם תיוחס האמירה והצווי ר"ל כי באמצעות השכל הראשון או באמצעות מלאכיו פסלייתו עושה הכל כן החל בראשית ברא אלקים (Gen. 1,1) כי בראשית נמי מאמר הוא ר"ל כי באמצעות השכל הראשון או באמצעות מלאכיו (Meg. 21b u. Rosch hasch. 32a) עושי דברו ברא שמים וארץ כאמרו בדבר ה' שמים נעשו (Ps. 33,6) והמלאכים נבראו בהתחלת הכל והם שקרא בעל הספר יצירה עשר ספירות בלי מה (I, 2 etc.) ס' יצירה) כל" שנבראו עד שלא נברא דבר שנאמר באין תהומות חוללתי וגו", (Spr. 8,24) או רמז בעשרה מאמרות של עשרה מחוקים הנחקרים בנשמים האחד עצם והתשעה מקרים והם המחוקים להוים הנפסדים והם היהודים בחכמת ההגיון. Der Anfang dieser Stelle ist aus Batlajusi entlehnt:

Batl. p. 38	L. b. A.
שהוא יתב" השפיע מאחדותו על כל נמצא מה שהיה לו בו הויה יצויר בה הנה כל נמצא אפנם יסצא באחדות ההוא אשר נתפשט ממנו אליו וצייר אותו.	והכל עומד בשמו באחדות המתפשטות בכל הנמצאים כי משפעו יקבל כל נמצא מה שבו יתעצם ויהיה אחד.

Vergl. auch More I, 69: כי במציאות הבורא הכל נמצא והוא מתמיד עמידתו בענין אשר יכונה בשפע.

[3]) Nach Gen. rabba s. 43. Vergl. die Erklärung von קנני bei Saadia Emun. II, 5.

einem anderen Grunde ist dieses Verbum recht prägnant; es stellt die Schöpfung als eine Possession dar, weist also auf eine vorhergegangene Privation hin[1]) und bezeichnet demnach Gott als den creator mundi; es ist der relativ beste Ausdruck für das Schaffen aus dem Nichts[2]). Das Zeitwort יצר sagt hingegen von Gott nur, dass er der architecton mundi ist, ganz wie עשה und ברא[3]). Mit dem Beinamen צור wird Gott in doppelter Hinsicht bezeichnet, als der, welcher die Form der Welt ist[4]), und als der, welcher allem seine Form giebt.

Die Schöpfung aus dem Nichts ist der wichtigste Glaubensgrundsatz; denn das freie Wirken Gottes, wie es sich auch im Wunderwirken und in der Vorsehung kundthut, ist nur denkbar, wenn wir sie annehmen[5]). Deshalb ist der Begriff „Nichts" so scharf und absolut zu fassen, wie nur möglich. Die Zulassung eines relativen Nichts im Sinne von Platos ewiger Urmaterie stösst auf die entscheidendsten Schwierigkeiten. Denn von dem Aussersichsein die Ewigkeit also die höchste Potenz des Lebens, auszusagen, ist eine contradictio in adjecto; man kann der formlosen Materie nicht einmal Dauer zuschreiben, denn sie ist ohne Bewegung[7]). Um allen Misverständnissen vorzubeugen, ist es deshalb besser, von einer Schöpfung nach dem Nichts als von einer Schöpfung aus dem Nichts zu sprechen. Dies ist auch aus dem Grunde von Vorteil, weil selbst, wenn die Ansicht, dass die Präposition „aus"

---

[1]) S. Maimonides: מלות ההגיון cp. XI.

[2]) Vergl. Anatoli: ibid. p. 67a: אברהם . . לא שם לבו לדקדק באמונת החדוש אבל קבל אותה ממלכי צדק הוא שם שאמר אל עליון קונה שמים וארץ . . ומלת קנין מורה שבעל הקנין ההוא היה מבלעדי הקנין ההוא. In der Form, die unser Autor diesem Gedanken gegeben hat, findet er sich dann bei Bachja ben Ascher zu Deut. 32,6: הלא הוא אביך קנך כל" ששמך קנין כי הוציאך מאין ליש וכל יש קנין . . . וכן קונה שמים וארץ כל" שברא שמים וארץ והוציאן יש מאין. — Vergl. auch die von Kaufmann Attrib. S. 65 Anm. 121 nach Ibn Esra angeführte Gleichsetzung שער היש = קנין.

[3]) Gegen More II, 30 sub fin. u. III, 10 Anf., im Anschluss an Ibn Esra zu Gen. 1,1. David Kimchi im liber rad. s. v. ברא erklärt ברא als creare ex nihilo, יצר dagegen als Verleihen der Form. Von Jakob Anatoli wird עשה ebenso erklärt s. Malmad p. 64a. Vergl. auch die Erklärung von יצר im Buche Bahir p. 2.

[4]) Als Form der Welt wird Gott von Batlajusi bezeichnet. S. „Bildliche Kreise" p. 37 u. 38.

[5]) More II, 25—27.

[6]) Vergl. Plato, Phileb. 24 Aff. u. Tim. 49 Aff. sowie Aristoteles, Phys. I, 9. Vergl. auch Joel: Religionsphil. d. Maim. II Ausg. S. 32 Anm. 1.

[7]) Vergl. Kaufmann, Attr. S. 306—309.

auf einen Urstoff hindeute, abgewiesen ist, immer noch der Ausdruck von jeder wörtlichen Auffassung gereinigt werden muss; denn dass aus dem absoluten Nichts etwas erschaffen werde, widerspricht dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten [1]).

Da ganz ebenso ausgeschlossen, wie es ist, dass die absolute Existenz sich in ein Nichts verwandle, es auch ist, dass das absolute Nichtsein zu einem Sein werde [2]), so müssen wir in der Schöpfung den Akt eines ursachlos aus sich heraus

---

[1]) Vergl. Schreiner: Kalam S. 37 u. 2 u. 3. Vergl. Cod. hebr. Mon. a. a. O. המכוון בפסוק (Gen. 14, 19 et 22.) כי אמר קונה לפי שהמציאם באמצעות השפיעו השכלים כאלו קנאם מהם וכן אמר לרמוז על האמצעים כי הוא צוה ונבראו (Ps. 148,5) ונראה שעל כן אמר מלת הקונה ללמדך כי מסה שיירה על שלמות האל המציאו הכל אחר ההעדר שאלו היה הנמצא נצחי מתמיד לא היתה נכרת פעלת הפועל וההעדר אמנם יורה על הקנין עוד נראה לי טעם אחר כי לא מצא בלשון מלה יותר נאותה ממנה על הנמצאות יש מאין כי להיות זה דבר זה (זו) ונעלם ממנו להשיג אין לנו מלות נהוגות להורות על ענינו כי מלות בריאה ויצירה ועשיה נופלות על הנמצאות דבר (דברים) שהיו בכח על כן נמצאו שלשתם באדם ומלת יצירה נאמרה על נתינת הצורה אשר ויצר רוח אדם בקרבו (Sach. 12,1) ועל חנינת הצורה השכלית תקנו בברכת חתנים יוצר האדם וכן אמרו אנחנו החומר ואתה יוצרנו וכן שם צור יוצרו על מי שהוא צורה ונותן צורה נמצאת יוצר שני שרשים בענין אחד. באמונת החדוש הוטב כל התורה ויתכן כל אמונה טובה וקיים כל סדר בי האמנתי (באמונתנו) כי בו יגלה לכל אדם עצם יכלת הבורא יתב" וכן (וכי) הוא מסתפק בעצמותו בלתי צריך לזולתו גם כי האותות והשגחה תלוי בו וכל מאמין בקדמות העולם מכחיש התורה לכן אנו מחוייבים להחזיק באמונה והוא שאין דבר קדמון זולת האל ברוך הוא אבל הכל נתחדש מן הראשון היסודות והשמים והזמן ודעת המחוייבים מתנועתם והכל נעשה יש מאין. ואין יאבר על שני פנים האחד מהילי שהוא דבר שאין לו מציאות בעצמו והוא על דעת אפלטון שחשב שהאל ברא העולם מחומר קדום שהיה בכח ודעתו זה מבואר הבטול כי אין מטבע ההיולי לעמוד שום זמן בלי צורה ואין לו מציאות זולתה וקוד כי החומר דבר מת לא יניע עצמו וקוד כי הוא נפשך בזה אחר דעת האומרים שהכח קודם לפעול במוחלט וקוד כי לפי דעתו היה ראוי להפסד אחר שהוחל והנה הוא ישפוט בנצחותו והפנים השניים באין והוא המכוון העדר גמור והוא שהאל המציא הכל מן האפס הגמור ואמרי מן הוא הקברה כי מלא מציאות גמור לא יעשה שיש למציאות ולא יצוייר שהאפס ישוב יש והאין יהיה נמצא כי נמצאו שני חפכים יחד אבל כוונתי שהאל המציא הכל אחר ההעדר והאפס ויותר יתכן לומר שהכל נברא אחר שהיה אין מאשר נאמר יש מאין כי הם" או מלת מן יורה על חומר וכמו שהיש הגמור העומד בעצמו והוא שאינו דבק ונקשר בהעדר לא יתכן לשוב אין כן האין גמור שיש (שאין) לו התלות המשכות ליש לא יתכן לשוב יש. ומה היה תכלית רצון האל בבריאות העולם ולדעתו איכות הבריאותו ואיך לא בראו קודם לזה ואיך נהיה נוף ממה שאינו נוף וכיוצא בשאלות אלו אין לנו בזה דעה ולא דרך להגיעה אליה ולא הגע בזה ראיה לשום אדם ולזה נאמר כרצונו בורא יום ולילה (Liturgie des Abendgebetes: in den meisten Ausgaben endet der Satz mit כרצונו, worauf ein neuer mit בורא beginnt וכן בעלמא די ברא כרעותה (.Gebet-קדיש) ומה שקראו המדברים ראיה על חדוש העולם הוא הטעאה ודמיון עצמם בטענות מזוייפות וראוי לשלמים להיית דבריהם נמשכים אחר ציורם ואמונתם ושיהיו דבריהם מדברים נאמני המציאות לא שתהיה האמינה כפי הדבור והרצון ואחר מטעניתיהם מהמצא נפשות אין קץ למספרם וכבר הבאתי זו השאלה ותכונתה בביאור השכל החמרי. In der scharfen Fassung der creatio ex nihilo liegt wohl polemische Tendenz gegen Averroes oder gegen die Annahme des מלא im Buche Bahir. Die Schöpfung aus dem relativen Nichts wird bekanntlich von Gersonides postuliert.

[2]) Cf. More II, 13b.

wirkenden Wesens erblicken. Das ist aber auch das einzige, was wir in dieser Frage aussagen können. Die zahlreichen Beweise, welche der Kalam über die Nothwendigkeit der Annahme einer Weltschöpfung beizubringen vermeint, um daraus einen Schluss auf die Existenz und das Wesen Gottes zu ziehen, sind nichts als das Ergebniss einer groben Selbsttäuschung[1]). Wer die Erkenntniss sucht, darf sich nicht, wie unser Autor mit einem Wortspiele sagt, nach diesen Begriffskünstlern richten, welche die Wirklichkeit nach den Begriffen umbilden, statt die Begriffe nach der Wirklichkeit festzustellen[2]). Grund, Zweck und Art der Schöpfung sind in Wahrheit nicht bloss unerforscht, sondern unerforschlich[3]). Wir müssen uns damit begnügen, das eine zu wissen, dass Gott die Welt nach seinem freien Willen ins Dasein rief. Mehr zu erkennen, hindern uns die natürlichen Schranken unseres Verstandes, die unüberwindlich sind[4]). Maimuni'scher Geist spricht aus solchen, von unserem Autor mehrmals wiederholten[5]) Worten. Dieser Agnosticismus, der ja auch der Attributenlehre des More ihr Gepräge gab[6]), ist das Grundprincip in Maimunis System; er ist darin auch zugleich der werthvollste und der modernste Bestandtheil. Dass Levi ben Abraham die von seinem Meister abgesteckte Grenze des Erkennens so scharf festhält, zeigt uns, dass er in den Geist von dessen Lehre eingedrungen ist und nicht nur ihre äussere Form und Darstellungsweise angenommen hat; in einer Zeit, die in transcendenten Fragen so siegesgewiss war, ist das nicht ganz gering anzuschlagen[7]). In der Ent-

---

[1]) S. More I, 71, I, 73 Ende u. I, 74 Ende. Ueber den Ausdruck in unserem Text הטעאה, welcher der terminus technicus für die falsche Dialektik des Kalams geworden ist, s. Steinschneider, Alfarabi S. 54f. Eine Widerlegung des Kalams bringt L. b. A. nicht vor, da die eingehendere philosophische Beweisführung nicht dem populären Zweck eines Werkes entsprach, und er andrerseits bei den Gebildeteren die Kenntniss der betreffenden Partieen des More voraussetzen durfte.

[2]) S. More I, 71: וכלל אומר לך כי הדבר כמו שאמרו תכסטיוס אמר אין המציאות נמשכת אחר הדעות אבל הדעות האמתיות נמשכות אחר המציאות S. ibid. והולידו חכמת הדברים הזאת.

[3]) More II, 24 Ende, II, 25 Ende u. III, 13 Anfang.

[4]) S. die letzte angeführte Textstelle unseres Autors.

[5]) S. die folgenden Textstellen.

[6]) S. oben S. 30.

[7]) Um sich des ganzen Gegensatzes bewusst zu werden, braucht man nur die Erklärung der biblischen Schöpfungserzählung bei Bachja ben Ascher zu lesen, der ja sonst unserem Autor in vieler Hinsicht ähnelt.

schiedenheit, mit welcher er jede Darstellung des Wesens und des Hergangs der Schöpfung ablehnt, ist wohl auch ein bewusster Gegensatz gegen die Phantasien der Mystik zu erblicken, welche damals in seiner Heimath neu erblüht war.

Maimunis Gedankengang enthalten sodann auch die Ausführungen[1]) unseres Autors, die sich gegen die aristotelische Annahme von der Ewigkeit der Materie, der Kreisbewegung und der Zeit richten[2]). Sie sind im grossen und ganzen nichts anderes, als eine kurze Inhaltsangabe der betreffenden Kapitel des More[3]) in popularisierter Form. Die Widerlegung[4]) geht auf den Haupteinwand zurück, den Maimuni gegen Aristoteles richtet, dass nämlich die Gesetze, die aus der bestehenden Natur unserer schon entstandenen Welt abstrahiert seien, keine Anwendung auf die Probleme, wie diese Welt und diese Gesetze entstanden seien, finden dürften[5]). Wenn es daher auch zugegeben werden könne, dass es in der vorhandenen Welt kein schlechthiniges Werden und Vergehen gebe, so folge daraus doch noch nichts gegen die Schöpfung und für die Ewigkeit des Stoffes[6]). Umgekehrt schliesse der zeitliche Anfang der

---

[1]) Vergl. Cod. hebr. Mon. f. 88b: ארסטו יסיעתו הביאו ראיות על הקדמות מצד התזמר שאינו הווה ולא נפסד ומצד התנועה הסבובית שהיא אחת מרובות ושאין לה התחלה בטבע וכן מצד הזמן הנשוי בשווי עמה (עתה) וכי גדר העתה כמו שבארנו שהוא התחלה ותכלית יחד ר"ל שהוא תכלית לזמן העובר והתחלה לזמן העתיד לכן יחשוב שלא ימצא עתה ולא יצוייר שלא קדמהו זמן ויומרו שכל הווה ונפסד הוא בזמן ואם הזמן נתהוה או נפסד היה צריך לזמן אחר וכן ללא תכלית וגם כל מלה שתאמר כנגן קדם וטרם ואחר וזולת זה מן המלות תורה על זמן אם כן מהכרח המצא הזמן תמיד ויאמרו כי כל מה שיש לו התחלה יש לו סוף והתפך וכל מה שאין לו התחלה אין לו סוף והפך זה וכל זה לא יתחייב לנו כי כל אלו נודה בהם היותם על זה הטבע בעת שנמצאו גם מה שאמר כי כל מה שיש לו התחלה יש לו סוף הוא כחוייב בסה שנעשה בדרך ההווה גם לא בעולם שהיה בכח כי אחר שהתחדש מאין לא היה דבר שישא הכח המציאות מה שאינו כח וימצאו שני הפכים יחד.

[2]) Der von Maimuni im More II, 14 angeführte erste Beweis des Aristoteles, der vom Begriff der Bewegung ausgeht, wird von L. b. A. nicht berücksichtigt. Wahrscheinlich glaubte er ihn, da nach peripatetischer Ansicht die Bewegung nur ein Accidenz des Bewegten ist, schon in dem Beweis enthalten, der die Materie für unentstanden erklärt. S. More II, 13 וההנעה מקרה למתנוע. Zu den Ausführungen über die Temporalbestimmungen, wonach jedes „jetzt" auf eine vorangegangene und am letzten Ende auf eine anfanglose Zeit hindeutet, vergl. auch Gersonides Milch. VI, 1,10 ed. Leipzig p. 329: העתה אשר עם היותו תכלית הוא התחלה und ff.

[3]) More II, 14ff.

[4]) Die Widerlegung beginnt in unserer Textstelle mit den Worten: וכל זה לא יתחייב.

[5]) Es zeigt sich hier wieder, wie streng Maimonides die Grenzen der Erfahrung und die Schranken der Erkenntniss respektiert. Die Erkenntnisskritik ist der Angelpunkt seines Systems.

[6]) S. More II, 17.

Welt auch nicht nothwendig ihr zeitliches Ende ein; denn auch der Grundsatz von der Vergänglichkeit alles Entstehenden gelte wohl für alles, was im natürlichen Laufe des Werdens entstanden sei, habe aber keine Anwendung auf dasjenige, welches ein Schöpfungsakt aus dem Nichts ins Dasein gerufen habe[1]). Nachdem die Welt einmal existiert, ist immer die Unterlage für eine Weiterexistenz gegeben[2]).

Durchaus den Darlegungen des More folgt in gleicher Weise die Darstellung und Widerlegung der von den späteren Peripatetikern aufgestellten Ewigkeitsbeweise[3]), die nicht wie die aristotelischen vom Wesen der Dinge, sondern vom Wesen Gottes ausgehen[4]). Nach diesen würde ein Schöpfungsakt einen neuen, vorher nicht vorhandenen Thätigkeitsakt, mithin einen Uebergang aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, eine

---

[1]) S. More II, 27. Ueber die Behandlung dieser Frage in der damaligen Philosophie s. Schemtob zu More II, 13 pr. 3. u. zu II, 14 pr. 4, sowie Renan, Averroès et l'Averroisme[3] p. 112: dire, qu'une chose passe du non-être absolu à l'être, c'est dire qu'elle possède une disposition qu'elle n'a jamais eu.

[2]) Zu dem Schlusssatz unserer Textstelle vergl. More II, 13: שא"א שיתהוה נמצא אחד בעל חמר וצורה מהעדר החמר ההוא העדר גמור ולא יפסד אל העדר החמר ההוא העדר גמור ותאר השם אצלם כשהוא יכול על זה כתוארו כשהוא יכול לקבץ בין שני ההפכים sowie More II, 14: ואם היה אפשר מי נשא האפשרות ההוא בעתה אחת בנושא אחר. אם כן א"א מבלתי דבר נמצא הוא נישא האפשרות. – Besonders entschieden wurde die Unvergänglichkeit der Welt von Averroes betont, s. Schemtob zu More II, 14 pr. 4, sowie die zahlreichen von Renan, Averroès et l'Averroisme p. 112 angeführten Stellen.

[3]) Cod. hebr. Mon. f. 89a. וגם יביאו ראיה מצד האל שלא יתכן להיות בו שנוי ואיפשרות ויציאה מן הכח אל הפועל ויצטרך למניעה כל יציאה מן הכח אל הפועל הוא שנוי וכל שנוי בא ממשנה וכח המדומה הוא אצלם בקשת התחילה לפעל האל ויאמרו שכמו שהוא קדום וחכמתו קדומה פעלתו ולא סר מהיות וממציא הטוב זה משלמותו וירחיק מאד היותו בטיל מקדם בלי התכלית ואמש עשה במחשבתו לחדש זה המציאות ויאמרו שהעולם המורגש נקשר במשקל ומתחייב ממנו כהמשך האור אחר השמש ובכלל המשוך העלול מעלתו כי האור מן השמש טבע גמור והאל ישפיע המציאות ברצונו תמיד [מרוב] וימשיך מרוב עשרו וגודל שלמותו ויודע בו ושמח ואין לבקש זה מה תכלית להמציאה כי דעתו שהאל ותחבולות פועלות בטבע מחיבר עם רצון ומשפיעות בכל עת וממשיכות המציאות ואנחנו נאמין שהכל מחדש מן הרצון לב ושמעת חדשו הוא משפיע תמיד וממשיך אולי הקיום. Das von mir in Klammern gesetzte Wort מרוב muss getilgt werden, da es jedenfalls nur durch ein aus dem folgenden מרוב zu erklärendes Versehen hingeschrieben wurde. Für מן הרצון לב ist wohl מן האין ליש zu lesen, obzwar man bei dem nachlässigen Stil unseres Autors keinen strengen kritischen Massstab an seine Ausdrucksweise anlegen darf. — Die Widerlegung beginnt mit den Worten ואין לבקש זה.

[4]) Zu den Worten ראיה מצד האל vergl. More II, 14: אלו אסהות הדרכים אשר ילך בהם אריסטו בקיום קדמות העולם מצד העולם עצמו ויש דרכים ג"כ זכרום הבאים אחריו יקיימו בהם קדמות העולם מצד האלית" שמו. . .

Veränderung in Gottes Wesen hineintragen und ausserdem eine verändernde Kraft, die in Gott oder auf Gott wirkt, zur Voraussetzung haben; auch zur Einführung einer hindernden Ursache, die erst zu einer bestimmten Zeit die schöpferische Thätigkeit frei gab, würde man nothwendiger Weise gelangen. Und ganz wie Gottes Wirksamkeit, müsste auch seine Weisheit, deren Produkt die Schöpfung ist, bis zum Zeitpunkt der Schöpfung gehemmt und gemindert gewesen sein[1]). Solche Fragen, so hält unser Autor im Anschluss an Maimuni dem entgegen, darf aber nur der stellen, welcher die Welt ebenso ewig und nothwendig wie Gott sein lässt und sie zu ihm in dasselbe Verhältniss absolut nothwendiger Folge setzt, in dem die Wirkung zur Ursache, beispielsweise das Licht zur Sonne steht[2]). Dann aber kann man auch nicht, wie Aristoteles es thut, Gottes beabsichtigenden Willen als Grund der Welt annehmen und ihm Freude an derselben zusprechen[3]). Man braucht also, um jene Ansicht zu widerlegen, sie nur bis zu ihren äussersten Consequenzen zu verfolgen[4]).

Was uns aber direkt die Existenz einer frei nach Absichten schaffenden ersten Ursache aufdrängt, ist die Mannigfaltigkeit der Welt[5]). Wer ein absolut nothwendiges Hervorgehen des

---

[1]) S. More II, 14. L. b. A. führt zum Theil wörtlich die Sätze des More an: vergl. z. B. כאלו ואמש עשה במחשבתו mit More II, 14 Ende: אפרת שהשם יתעלה אמש ברא העולם. Vielleicht ist in dem Ausdruck אמש eine Anspielung auf das Anagramm des Buches Jezira 3,1f. enthalten, das ja auch Kus. IV, 25 angeführt wird: אמ"ש סיד גדול . . . שבהן נברא הכל.

[2]) S. More II, 20: שהחיוב מציאות העולם מהבורא ר"ל מהסבה הראשונה כהתחייב הצל מהגוף או התחייב החום מהאש או התחייב האור מהשמש. Der Vergleich stammt von Plotin her.

[3]) S. More II, 20.

[4]) Maimuni weist die Peripatetiker zurück, indem er gewissermassen den Spiess umdreht. Sie hatten den Schöpfungsbegriff ad absurdum zu führen gemeint, indem sie auf Widersprüche hinwiesen, die sich aus ihm ergäben; Maimuni zeigt, dass man mit den gleichen Mitteln auch gegen die Annahme der Weltewigkeit ankämpfen könne. Die Schlusssätze in dem angeführten 20. Capitel, in denen Maimuni fragt, ob möglicherweise die „späteren" Schüler des Aristoteles der Weltursache die Absicht absprechen, sind in ironischem Sinne aufzufassen.

[5]) Cod. hebr. Mon. a. a. O. יש לנו לראות על החדוש מהתיחד תנועות הגלגלים וסדרם במהירותם ואיחורם יההחלף חלקי הגלגלים במציאות הכוכבים וברבויים ובמיעוטים והתחלף הכוכבים בגודל ובקטנות והחלוף מראיהם ויציאת מרכזהם וגלגלי הקפותם ונט'יתם והתחלף קושביהם אשר הוא סבת נטיית גלגליהם נשאים למרכזי גלגלי הקפות גם ימין העליון שהוא המורת מתחלף לימין הגלגלים אשר תחתיה וכל זה לא יוכלו להמשיך לפי החיוב אבל צורה זו יראה מענינה שתכליתה בעבור השפלים. Diese Sätze geben in wenigen Worten einen kurzen, aber klaren Ueberblick über die damaligen astronomischen Anschauungen; die Schlussworte vergl. mit S. 71 Anm. 1 u. 2.

Alls aus Gott annimmt, muss im Stande sein, das Vielerlei des Universums, die Zahl der Sterne und die oft gegensätzliche Verschiedenheit ihrer Bewegungen aus Naturgesetzen zu erklären. Da dies unmöglich ist, so bleibt nichts übrig, als an Stelle des ewigen Bestehens aus Naturnothwendigkeit die Entstehung durch einen freien Akt des göttlichen Schöpfers zu setzen[1]).

Einen zwingenden Beweis für die Annahme der Weltewigkeit giebt es so nicht[2]). Alle Versuche[3]), die von Anhängern dieser Ansicht[4]), besonders Astronomen, unternommen wurden, die Vorgänge der Welt aus allgemein gültigen Naturgesetzen zu erklären, scheiterten an der wechselvollen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, die allen bisher aufgestellten Regeln und Hypothesen getrotzt hat. Und nur wenn eine philosophische Annahme unwiderleglich bewiesen ist, dürfen wir, so legt unser Autor mit den Worten Maimunis den Massstab fest, ihr entsprechend die überlieferte religiöse Anschauungs- und Ausdrucksweise umprägen, so wie es z. B. in Bezug auf die Unkörperlichkeit Gottes geschehen ist. So lange die Evidenz nicht auf Seiten der Weltewigkeit ist, müssen wir

---

[1]) S. More II, 19 und 24.

[2]) Cod. hebr. Mon. f. 89b: כי השכל האנושי יש גבול להשגתו ואנחנו לא נדע דצונו וחכמתו כמו שלא נדע עצמו ומהותו כי הכל עצם אחד ולא ישכיל כי אם לעצמו וכן מה שהקשה הרב מהמצא הרקות אין זה כלום כי גם אנו נודה שאין רקות בין הכדורים כמו שבארנו כי לכל כדור שני שטחים חיצון ופנימי מרכזם מרכז העולם והעגולים יוצאי המרכזים אשר בכל כדור וגלגלי ההקפה מונחים בתוך עיגולי הכדור והם כאיברים ממנו כי כל העולם כאיש אחד. גם תקונה (תכונה) חדשה יניח הכל על דרך החיוב אלא שלא המשיכו את כלה ולא תשלומית גם יקשה להם מה שיראה מענין המרחקים המתחלפים מרחק לחוק ומרחק קרוב ואין להאריך. מכל מקום אין למעתיקים מופת חותך על הקדמות על כן יש לנו לאחוז בדרך אמונתו (אמונתנו) ולהחזיק בקבלתנו ואין ראוי להפך המקובל כי אם בעבור דבר שכבר התבאר במופת חותך כדרך שנפרש פסוקי ההגשמה עם המושכל ונחזירם אל האמת. וסוד הבריאה הוא מן הדברים הגבוהים מן הטבע התלויים ברצון האל ונעלמים לפי שרצונו ועצמו הכל אחד על כן אמר ולא דרכיכם וכו" (Jes. 55,8) ואמר השמים שמים לה' וכו" (Ps. 115,16) כלומר כל מה שבארץ נוכל לידע באמת כי כל השכלים (השפלים) נעשו כטבע וכפי הדין לכן לא הזכיר בבראותם כי אם שם אלהים אבל הנמצאים העליונים לא נדע בהם במופת חותך כי אם להם סוג נקנה ממנו והגבור והרוב מה שנדבר בהם הם סברות ודאיות ומה שהוא יותר נאות.

[3]) Ueber die Annahme des leeren Raumes in den grossen Sphären vergl. More II, 24 und die Bemerkungen Munks zu diesem Kapitel, vergl. auch More I, 73 pr. 2. Zu der Wendung in unserem Text כל העולם כאיש אחד vergl. Kusari IV, 3: וכבר דמו הפילוסופים העולם כאדם גדול sowie Batlajusi: Bild. Kreise p. 14: ונקרא העולם אדם גדול.

[4]) מעתיקים sind die für ewig Erklärenden. Den Ausdruck עתיק „ewig" hat z. B. Jeschua ben Jehuda. S. Schreiner: Studien über Jesch. ben Jeh. p. 30 u. p. 35. n. 1.

deshalb an dem alten Glauben von der Weltschöpfung festhalten[1]). Und das wird auch mit dem Fortschritt der Wissenschaft nicht anders werden. Denn nur in der sublunarischen Welt giebt es für uns die Möglichkeit des Erkennens, weil hier uns alles gleichartig ist; darüber hinaus zu dringen und das generell von uns Verschiedene völlig zu erfassen, ist uns versagt. Was allein durch den Willen Gottes geschehen ist und geschieht, ist für uns ganz ebenso unerforschlich wie das Wesen Gottes, denn sein Wille[2]) und sein Wesen sind mit einander identisch. Bloss das, was Gott, insofern er Elohim ist, d. h. insofern er der Herr der auf Erden waltenden Gesetze ist, schuf, ist für unseren Verstand durchdringbar[3]). „Der Himmel ist Gottes, und die Erde gab er den Menschen," dies gilt auch in intellektueller Hinsicht[4]).

(Fortsetzung folgt.)

Actenstücke zur Geschichte der Confiscation der hebräischen Schriften in Frankfurt a. M.

Von
Dr. I. **Kracauer.**

IV.

ראשי העם יודעי טעם באמרי נועם עם יחר שאר העם, כולם יתברכון טמעין קהל קדישא דק"ק ורנקבורט יצ"ו. הנה אה' שימו לבבכם לכל הדברי' אשר אני כיתב לכם כי מקדמת דנא כתבתי לכם מק"ק ווירדא. וגם מעיר פאצין כתבתי לכם ע"י ציר מק"ק ווירצבורג וכתבתי לכם כל הרעה אשר מצאוני (!) בעו"ה שלעת הואת אי אפשר לעשות חילף או אשראה במדינה הוה (!) כדי להביא אל ידי מעות להתעסק בדבר הוה כפי הנכון וראוי. ביום ו' ה' חשון ע"ר לפ"ק כשבאתי לחצר אדונינו הקיסר יר"ה מצאוני דל ושפל אני ולא מצאתי לכל האנשים אשר כתבתם רק להה"ר יצחק מטרישט אשר רכב אחר הקיסר יר"ה ועמו גיסו ה"ר

---

[1]) S. More II, 25.
[2]) Vergl. Kaufmann, Attrib. S. 358.
[3]) Vergl. S. 37. Elohim ist der Ausdruck der מדת הדין, und דין wird von unserem Autor hier im Sinne von Naturgesetz angewandt.
[4]) S. More II, 24.

מושיל יצ"ו ומ"ט טרחנו והלכנו ה"ר יצחק וגיסו ואני השופל (!) עבדיכ' (!) ונתננו קצת ונדרנו קצת עד שהבאנו הדבר לפני אדונינו הקיסר יר"ה עצמו ושמע צעקתינו ומכאובינו ודברנו עם הקיסר יר"ה ע"י עצמינו וג"כ ע"י מושל אחד ממשורתיו אשר מילא את דברינו איך שראה וקרא הקיומים אשר בידי מקיסרים ואפיפיורים הקדמוני' ואד' הקיסר יר"ה אמר ליתן לנו תשובה ואיך ומה נעלמה ממנו והיריעה קצרה מהכיל למיפרט איטתי שיתן לנו תשובה מרוב עסקיו אשר אי אפשר להשיג ולכן אה' התח־מו בדבר מה לעשות כי חקרנו ומצאנו באמת שאדונינו הקיסר יר"ה הניח לכתוב פתשגן הכתב של המנדאט ברצונו ובדעת מיושבת ויודע הכל מה שכתוב בו רק התנצלתו אמר לי ה"ר יצחק מטרישט שאין כוונתו כ"כ להרע כמו שעשה המומר לנו ושומר ישראל ישמור שארית ישראל כי יש לחוש ח"ו כשיבא המומר שישיג כל רצונו ח"ו כי רוב יעציו מרשיעים מאוד, ובשם הסרנטינר השיב לנו שהמומר היה באהלו וצווח וצועק הדין ואותה צעקה ובקשה באה לפני אדונינו הקיסר יר"ה וע"כ נתן לו המנדאט הנכונה והמיושרת בעיניו מאחר שמוטל עליו לסייע לכל העולם לדין ודברים רבים כאלה ודי מזה, כי סיומא דמילתא שלא יעלה על דעתיכ' כל יושבי תחת הנשר הגדול דהיינו כל בר ישראל שיצא הדבר הרע הזה מתחת יד מושל אחד או שנים או שהתחילו הדבר הזה בשביל מעט מעות כאשר לקחתי לי כח כשנפרדתי מכם אל יעלה על לבכם והתחכמו בדבר הזה ושלחו אנשים חכמים ונבונים יותר ממני אשר צרור כספם בידם ותנסו אם אפשר לבטל המחשבה הרעה כי יש לחוש דתיפוק ח"ו חורבה מני' וכל אשר תצוו עלי השפל עבדיכם ברצון אשמע בקולכם רק מהרו ושלחו איש עתי עם מעות ועשו כאשר מוטל עליכם ואני בוטח בכם. — והנה אה' אחרי כל זה ביום ו י"ב חשון ע"ר לפ"ק שלח מרקגרוף מבאדן לבית היהודים בק"ק בערין וביקש שיבאו אליו היהודים לאושפויכ' שלו להודיעו תכלית בקשתם מחמת המומר כי אדונינו הקיסר יר"ה צווה עליו להיות פקרריר שלנו בכן באתי אצלו ביום ו' הנ"ל והייתי אצלו בערך ג' שעות הוא והסופר שלו ואני והניח לתקן לי זופליגאץ כאשר תראו בהעתקה ונתתי לו דבר מה על דבר הזה וכשישיג רצונינו לפי טשמעות הזופליגאץ אתן לו עוד מאה זהובי' לפני טרחו וכן עשה והטריח עצמו בדבר עד מאוד וג"כ ה"ר יצחק השחדל בגוי אחד אשר אצל הקיסר יר"ה יומם ולילה אשר ירצה להוסיף ולדבר על לב אדונינו הקיסר יר"ה ולנסות אם אפשר להוציא הדבר הזה מכח אל הפועל ושהיה קרוב לודאי שע"י הר"ר יצחק מטרישט ושריו וע"י המרקגרוף מבאדן וע"י המרשלק גאלדקר אשר הטיב אתי עד מאוד הישגנו דבר מה לטובת הכלל. כי לעת בא המומר פפעפיר קארן לחצר אדונינו הקיסר יר"ה ביום ב' ט"ו חשון

ע״ר לפ״ק הרים קולו עלי לפני רוכבי הרכב וגם לפני ההולכים והבאיש עיני (!) בעיני העם שהוכרחתי ליפול על ברכי לפני אדונינו הקיסר יר״ה והשיב אלי המרשלק מפי הקיסר יר״ה שלא אירא כי שלו׳ יהיה לי והקיסר יר״ה ימנה ויפקיד שרים השומעים את הטומר ואני מתווכחים (!) יחד זה כנגד זה וישמעו ויבינו הדבר ויצדיקו הצדיק וירשיע (!) הרשע. וע״ז נמלכנו הר״ר יצחק ואני השופל ובקשנו להחזיר לנו הספרים שלקח בק״ק ורנקבורט ולהרחיב לנו זמן עד שיוכלו לבא לחצר אדונינו הקיסר יר״ה יהודי׳ יודעי דת ודין יותר מאנחנו והם יתווכחו עמו. ובתוך כך ביום ה׳ ח״י חשון בא שלוחכם ה׳ר אייזק העלפתט לעיר ראברויט והביא אלי מכתבכם וכתב מההגמון ממענץ יר״ה אשר בילבל כל הדברים הנ״ל כי המרשלק של ההגמון ביקש מאדונינו הקיסר יר״ה להפקיד ההגמון ממענץ על הדבר הזה והקיסר יר״ה לא רצה לטלאות כל משאלתו רק מקצתו וצווה על אחד מסופרי הקיסר לכתוב ארבע כתבי׳ א׳ להההגמון יר״ה לתבוע מיד הטומר ויהודי׳ הספרים אשר לקח בק״ק ורנקבורט וההגמון יר״ה והטוקטורם שלו יבדקו הספרים ומה שהוא שלא היה נגד תורתינו וגם אינו מזלזל האמנה שלהם יוחזר לנו ומה שהוא מזלזל האמנ׳ שלהם יותן ליד הטומר. ושורש מכל דבר יודיע ההגמון יר״ה להקיסר יר״ה וכתב אחד להעיצה שישמעו דברי ההגמון ויעשו את אשר יכתב להם וכתב אחד ליאהניש פפעפר קארן שילך ויבא על היום. ועוד כתב תיור והגבלת היום באותו כתב לכל הנזכרים בהמנדאט הראשונה שיבואו על ט״ו שבט ע״ר לפ״ק או כוחם להתווכח ולירד לדין עם הטומר אחרי שיודיע ההגמון יר״ה להקיסר יר״ה איך שמצא הספרים ובפ׳[1]) עמד בכתב ההגמון שאין כוונת הקיסר יר״ה לבטל הקיומי׳ שהישגנו בקונציליום וכתב ההגמון קרא המרשלק של ההגמון יר״ה ושאר ג׳ כתבים כולם היו כתובי׳ ונקראים לפני והם קצת כולם בשוה מאחר שהקיסר יר״ה לא רצה כלל לבטל המנדאט ראשונה. ועל זה המשיך הדבר שהקיסר יר״ה יכתוב כתיבת ידו בכתביו הנ״ל וכמדומה לי שהקיסר סיים בכתיבת ידו כתב של ההגמון יר״ה. ובזה האופן הלכתי יותר טוח ימי׳ שסברתי לרכוב לדרכי באופן הנ״ל ואם היה בידי הסך אשר לקחתי כח מכם היה קרוב לודאי שהשגתי אותם כתבי׳ שהיה כח ביד ההגמון יר״ה להחזיר לנו ספרינו ולהבאיש עיני הטומר בדברים אמתיים וכשבאנו אל היום לפני הקיסר יר״ה או משליו לא היה לו פה להשיב ולא מצח להרים ראש. ומה אמר ומה אדבר כל דלעיל נתהפך והטומר ומשליו השיגו שאדונינו הקיסר יר״ה ימנה ויכתוב להההגמון

---

[1]) = ובפרט

יר״ה שהוא יהיה קומסריא בדבר זה והוא ישב אצל ההגמון יר״ה בדין ויקטאר המומר מקוילן ועוד טוקטר אחד מקוילן וטאקטר אחד מהיידלבורג וטוקטר רייכלן משטוגרטן ובפיר׳ כת׳ בקומיסיאן שההגמון ממענץ בילבול המומר שלא יוכל להשיג הספרים הכל וליום באו עם הטאקטורים הנ״ל יכייע ההגמון יר״ה להמומר שהובאו לפניו כל ספרינו והם יבדקו אותם לפי משמעת מנדאט הראשונה וכן יעשה ההגמון יר״ה לכל יושבי תחת ממשלת הנשר הגדול הנ״ל ולא כתוב תוך אותו קומיסיאן מאומה שהוא בצידינו רק שהקיסר יר״ה ציוה על ההגמון יר״ה בל״א „sein meinung sei nit, dass die judeschheit wider die billichkeit bischwert werde“.

והעתק כזה קרא לנו הסופר ביום ש״ק כ״ח חשון ע״ר לפ״ק וסירבנו בקומיסיאן ואת ושלחנו להקיסר יר״ה וופלגאציון השנייה כאשר תראה. וקרב לודאי שהמומר יקח אותו קומיסיון. כי היום א׳ כסליו בערב הגיד לי ה״ר יצחק מטרישט שחוקר ודורש שהעיצה בק״ק ורנקבורט העידו עלינו ונתנו אותו עדות להמומר שסירבנו בהמאנדאט ובזה האופן שאמרנו שאין לקיסר כח עלינו רק אנו רובצים תחת ממשלותם ובזה נתמלא חמה של אדונינו הקיסר יר״ה ויעצ׳ ויש לחוש שכוונת׳ להתגולל ולהתנפל עלינו ולזה צריכם אתם אנשים חכמים ונבוני׳ משאר קהלות אשר יבואו לפני אדונינו הקיסר יר״ה להתחנן לפניו ולבקש על נפשם ואשר צרור כספם וזהבם בידם באולי ירחם הש״י עלינו ושימצא חן בעיניו להשיג דבר מה לטובת הכלל כי יש לחוש דברים אשר לא נתנו לכתוב ואילולי שהטרשלק של ההגמון יר״ה הילוה לי לא יכולתי להשיג ולמצא דמי פוורי עד הנה. ונאמ׳ לא שניתי לכם דבר והתחכמו וטוב בעיניכם עשו. ובכן אל רח׳ וכ׳. — כ״ח משורת׳ יונתן לוי. — נכתב[1]) תוך כפר אחד אצל ליון ויצא שלוחי יום ה׳ ב׳ כסליו ע״ר וכל מה שלא כתבתי שאלו את הנוכח ה״ר חזקיה כי ידע כל דבר ואילולי שהיה נראה בעיני שצורך גדול הוא לא שיכלתי את עצמי אשר שלחתי מעלי משורתי כי הרבה פעמים בא הקיסר יר״ה למקום שאין מבינים אותי ואני לא ידעתי לשאל לחם ולכן אל תעובני[2]) אורך ימים. — והנה אחי כל ב״ב אם תאבו ושמעתם טוב תאכלו ואם תמאנו ברכ׳ והצלחה יהא באחר׳ ואע״פ שידעתי ששאר בני קהלות ויתר העם לא יאמינו אלי ולא ישמעו לקולי ויחשדוני בדבר הזה מאחר שאני אחד מיושבי ורנקבורט ט״ט לעצור במילין לא אוכל, ושימו אל לבבכם הכתב של המנדאט הראשונה כי נאמ׳ אם שמעתם וראיתם את אשר שמעתי וראיתי חיל ורעדה אחותכם

[1]) Im Text: הכתב.
[2]) Vielleicht hat er יעזבני schreiben wollen.

יותר משאוכל לכתוב לכן הסיר (!) מעליכ' לב האבן ואזרו כגיבורים חלציכם ושלחו מכם אנשים חכמים ונבוני' הטס[1])[ת]עסקים בדבר הזה ולראות אם חפץ יי' בידם יצליח לבטל מחשבות הרעות אשר חושבים עלינו שונאינו יותר משהפה יוכל לדבר ובכ' ברוכי' אתם בבואכם ובצאת[2])[כ]ם כ"ח אה' יונתן לוי ציון. —

שלומי' רבי' כסיפי ימי' למרן ורבנן חבורת דק"ק ורנקבורט יצ"ו ולשאר ק"ק יושבי תחת הנשר הגדול שלומי' יסג' לעד. אהוביי ורעיי שים תשים לכל אשר כתב לכ' אה' ה"ר יונתן יצ"ו ואל תשליכון אותו אחר גוויכם כי בעו"ה שעה נחוצה היא לכן אושו גושו חושו ואל תעמוד בחוץ ותשלחו לחצר הקיסר יר"ה אנשים חכמי' ונבנים מכם וצרור כסף והבם בידם וכ' — יצחק טרישט. נכת' ב' כסליו ע"ר ובא הנה י"ו כסליו.

IV.

Die Ihr seid zu Häupten des Volkes, ernannt Meister in Einsicht und Verstand, durch der Rede Lieblichkeit bekannt, Ihr und der Rest des Volkes unter Eurer Hand, seid allesammt gegrüsst von der Stätte der heiligen Gemeinde zu Frankfurt. Wohlan, meine Lieben! beherziget alles, was ich Euch schreibe! Denn schon vordem habe ich von Wörth (bei Regensburg) aus geschrieben; und auch von Bozen aus habe ich Euch durch einen Boten aus Würzburg geschrieben. Ich schrieb Euch nämlich von all dem Missgeschick das mich leider bisher verfolgt, [und] dass es unmöglich ist, in diesem Lande [Italien] einen Wechsel oder einen Kreditbrief auszustellen, um Geld in meine Hand zu bringen, damit ich diese Angelegenheit betreiben kann wie sichs schickt und gebührt. Freitag, den 5. Cheschwan 210 (= 19. Oktober 1509), als ich an den kaiserlichen Hof kam, traf es (das Missgeschick) mich, der ich arm und niedrig bin. Von all den Männern, von denen Ihr geschrieben habt, habe ich nämlich nur Herrn Isaak aus Triest, der dem Kaiser nachgeritten war und bei ihm seinen Schwager, Herrn Moschil, getroffen. Jedenfalls liessen wir es uns sauer werden und gingen, R. Isaak und sein Schwager und ich, Euer niedriger Knecht, und schenkten hier etwas und versprachen dort etwas, bis wir die Sache vor unseren kaiserlichen Herrn selber brachten. Er hörte unser Jammern u. Wehklagen an und wir redeten mit ihm sowohl persönlich als auch durch Vermittelung eines grossen Herrn unter seinen Beamten, der unsere Worte bestätigte, dass

---

[1]) „ס" für „ת" geschrieben.
[2]) Das כ fehlt in der Handschrift.

er die in meiner Hand befindlichen Privilegien von früheren Kaisern und Päpsten gesehen und gelesen habe. Unser Kaiserlicher Herr sagte, dass er uns Bescheid geben werde. Wie und was ist mir [uns] unbekannt. Und das Papier ist zu kurz, um vollständig anzugeben, wann er uns eine Antwort geben wird [1]) wegen der Fülle seiner Geschäfte, die unübersehbar (?) ist. Darum, meine Lieben, erwäget die Sache wohl, was da zu thun ist. Denn wir haben erforscht und als wahr bestätigt gefunden, dass unser Kaiserlicher Herr das Mandat mit seinem wohlüberlegten Wissen und Willen hat niederschreiben lassen, und dass er seinen Inhalt genau kennt. Nur sagte R. Isaak aus Triest zu seiner (des Kaisers) Entschuldigung, dass seine Absicht keineswegs so schlimm ist, wie sie der Abtrünnige (Pfefferkorn) bei uns durchgeführt hat. — Der Hüter Israels möge den Rest Israels behüten. Denn leider steht zu befürchten, dass, wenn der Abtrünnige herkommt, er seinen Willen leider ganz und gar durchsetzt, zumal da die meisten Kaiserlichen Räthe sehr grosse Judenfeinde sind. Sernteiner [2]) hat uns beschieden, dass der Abtrünnige in seinem Hause gewesen sei und mit lautem Geschrei Recht [gegen die Juden] begehrt habe. Dasselbe stürmische Verlangen sei vor unseren Kaiserlichen Herrn gekommen, und er habe ihm darum das Mandat gegeben, welches ihm recht und billig erscheine, zumal es seine Pflicht sei, aller Welt zum Recht zu verhelfen, und dergleichen Dinge mehr. Genug davon. Schliesslich lasst es Euch ja nicht in den Sinn kommen, Ihr alle, die Ihr im Schutze des grossen Adlers weilt, d. h. alle Söhne Israels, dass diese böse Sache etwa von einen oder zwei grossen Herrn ausgegangen sei, oder dass sie diese Sache wegen einer geringen Geldsumme, [die sie erpressen wollen] eingefädelt haben, wie ich mir habe Vollmacht geben lassen [auszugeben], als ich von Euch abreiste; das denket ja nicht, sondern erwägt diese Sache wohl und sendet hierher Männer, die klüger und einsichtiger als ich sind, mit einem gefüllten Beutel in der Hand, und versuchet womöglich, den bösen Anschlag zu vereiteln. Denn es ist leider zu befürchten, dass grosses Unheil daraus entstehen kann. Auch würde ich in allem, was Ihr mir, Eurem niedrigen Knecht, auftragen werdet, willig gehorchen, nur sendet mir eiligst einen sicheren Mann

[1]) Im Original steht: das Papier würde zu kurz sein, Euch genau anzugeben, wann (!) er uns Antwort geben wird.

[2]) Er war der Secretär des Kaisers. Vgl. über ihn Ulman, Kaiser Maximilian I. Bd. I, S. 815f.

mit Geld, und thut, was Euch obliegt, ich verlasse mich auf Euch. —

Meine Lieben! Nach alledem hat Freitag, den 12ten Cheschwan 210 (= 26. Oktober 1509) der Markgraf von Baden[1]) in das Judenhaus der Gemeinde[2]) zu Verona geschickt, dass die Juden in sein Quartier kommen und ihm den Inhalt ihres Gesuches wegen des Abtrünnigen mittheilen sollten, denn unser Herr, der Kaiser, hätte ihm befohlen, unser Prokurator zu sein. So ging ich an jenem Freitag zu ihm und war bei ihm etwa drei Stunden, er und sein Kanzler und ich. Er liess eine Bittschrift für mich anfertigen, wie Ihr in der Abschrift seht. Dafür gab ich ihm etwas, und sollte er unseren Willen nach dem Inhalt unsrer Bittschrift durchsetzen, so werde ich ihm ausserdem noch für seine Bemühungen 100 Gulden geben. So hat er denn auch gethan und persönlich sehr eifrig für uns gewirkt. Auch R. Isaak hat sich bei einem Manne bemüht, der Tag und Nacht um den Kaiser ist, welcher noch mehr unserm Kaiserlichen Herrn zu Herzen reden und versuchen will, ob es möglich ist, diese Sache durchzusetzen, so dass es nahezu gewiss ist, dass wir durch R. Isaak von Triest und seine Gönner, und durch den Markgrafen von Baden und durch den Marschalk Goldecker, der gegen mich ganz ausserordentlich freundlich war, etwas erreicht haben werden zum Wohl der Gesammtheit.

Da kam grade um diese Zeit Pfefferkorn, der Abtrünnige, Montag den 15ten Cheschwan (= 29. Oktober) an den Hof unseres Kaiserlichen Herrn und erhob angesichts aller Reiter und Fussgänger ein Geschrei über mich und verstänkerte mich vor allem Volk, so dass ich [für meine Sicherheit besorgt] mich dem Kaiser zu Füssen stürzen musste; der Marschalk aber sagte mir in seinem Namen, ich solle mich nicht fürchten, da mir nichts geschehen werde. Der Kaiser werde Fürsten bestimmen, die den Abtrünnigen und mich verhören und eine contradictorische Verhandlung zwischen ihm und mir veranstalten und die Sache anhören und wohl überlegen und den Unschuldigen für schuldlos erklären, den Ungerechten aber verurtheilen sollen.

Desshalb kamen R. Isaak und ich überein und ersuchten, dass man uns die in Frankfurt confiscierten Bücher wiederherausgäbe und den Termin [der Verhandlung] so lange

[1]) Christoph I (1475—1527).
[2]) wohl = Amtshaus der Juden.

hinausschiebe, bis Männer, die gelehrter und kenntnissreicher als wir sind, an den Hof unseres Kaiserlichen Herrn kommen und mit ihm disputieren können. Inzwischen kam Donnerstag, den 18ten Cheschwan (= 1. November), Euer Bote, R. Eisaak Helphunt, nach Roveredo und überbrachte mir Euer Schreiben und das des Erzbischofs, welches alle obigen Anordnungen umstürzte. Denn der Marschalk des Bischofs bat unseren Kaiserlichen Herrn, dem Mainzer Erzbischof [Uriel von Gemmingen] die Entscheidung unserer Sache zu übertragen. Der Kaiser aber wollte seinen Wunsch nicht ganz, sondern nur theilweise erfüllen und hat einen seiner Sekretäre beauftragt, vier Schreiben auszufertigen, eines an den Erzbischof, dass er von dem Abtrünnigen und den Juden die in Frankfurt weggenommenen Bücher einfordern, und dass er und seine Doktoren sie prüfen sollten. Und was darunter nicht gegen unsere Lehre oder ihre Glaubenssatzungen verstosse, solle uns zurückgegeben werden, was aber gegen ihren Glauben wäre, sollte dem Abtrünnigen eingehändigt werden. Und das Wesentliche der ganzen Angelegenheit solle der Erzbischof dem Kaiser melden. Ferner ein Schreiben an den Rat [der Stadt Frankfurt], den Weisungen des Erzbischofs zu folgen und sich allen seinen schriftlichen Anordnungen zu fügen. Ein [weiteres] Schreiben an Johannes Pfefferkorn, sich zum Termin zu stellen. Und endlich ein offenes Sendschreiben mit Terminfestsetzung für alle im ersten Mandat Erwähnten, sich am 15. Schebat (= 25 Januar 1510) selber oder durch Bevollmächtigte einzufinden und mit dem Abtrünnigen in ordentlichem Gerichtsverfahren zu disputieren, nachdem der Erzbischof dem Kaiser gemeldet haben werde, wie er die Bücher gefunden habe. Und ausdrücklich stand in dem Schreiben an den Erzbischof, dass es keineswegs des Kaisers Absicht sei, die uns durch die Concilien eingeräumten Privilegien aufzuheben. Das Schreiben an den Erzbischof las [mir?] der Marschalk des Erzbischofs vor; auch die übrigen drei Erlasse wurden mir vorgelesen, sie stimmen zum theil wörtlich mit einander überein, da der Kaiser sein einmal erlassenes Mandat (v. Padua am 19. VIII.) durchaus nicht kassieren wollte. Doch zieht sich die Sache noch hin, da der Kaiser die Erlasse eigenhändig zu unterzeichnen gedenkt; mir scheint auch, dass der Kaiser unter das Schreiben an den Erzbischof seinen Namen gesetzt hat [oder: noch etwas Eigenhändiges hinzugesetzt hat]. Auf diese Weise ging ich acht Tage herum, denn ich hoffte, meines Weges weiter zu können auf diese Weise. Freilich, wäre ich im Besitz der mir von Euch ange-

wiesenen Summe gewesen, dann würde ich so gut wie sicher Schreiben erlangt haben, welche den Erzbischof beauftragt hätten, uns die Bücher wieder zuzustellen und den Abtrünnigen auf Grund der Wahrheit gründlich abzuführen. Wenn wir dann zum Termin vor den Kaiser oder die Fürsten gekommen wären, hätte er nicht wagen können, den Mund zu öffnen, und nicht die Stirn gehabt, sein Haupt zu erheben.

Was aber soll ich jetzt sagen und reden (1. Buch Mos. Cap. 44)? Alles Obige ist umgedreht; der Abtrünnige und seine Fürsten haben vielmehr durchgesetzt, dass der Kaiser an den Erzbischof schreibe, dass er [Pfefferkorn] Commissar in der Angelegenheit sein und neben dem Erzbischof zu Gericht sitzen solle, und ausserdem der abtrünnige Victor von Köln, und noch ein Doktor von Köln[1]), und ein Doktor von Heidelberg und Doktor Reuchlin aus Stuttgart. Ausdrücklich hat der Kaiser in Bezug auf die Commission noch hervorgehoben, dass der Erzbischof von Mainz den Abtrünnigen gestört habe, so dass er nicht alle Bücher habe confiscieren können, und dass der Erzbischof ihn, wenn er und die Doctoren zum Termin kämen, unterstützen solle, damit alle unsere Schriften ihm vorgelesen und gemäss dem ersten Mandate sorgfältig durchgesehen würden. So habe der Erzbischof mit allen denen zu verfahren, die unter der Herrschaft des grossen Adlers stehen. In der Commission [an den Erzbischof] steht aber nichts davon, dass er [der Kaiser] auf unserer Seite stände. Nur das hat der Kaiser dem Erzbischof auf deutsch anbefohlen: „Sein Meinung sei nit, dass die Judeschheit wider die Billigkeit bischwert werde." Eine derartige Abschrift las uns der Sekretär am Sabbath, den 28ten [lies: 27.] Cheschwan (= 10. XI. 1509), vor. Wir protestierten gegen diese Commission und übersandten dem Kaiser eine zweite Bittschrift, wie ihr seht (aus beifolgender Abschrift). Jedoch ist es sehr wahrscheinlich, dass der Abtrünnige die Commission erhalten wird. Denn am 1ten Kislew [= 14. XI] am Abend theilte mir Isaak aus Triest mit, er habe durch sorgfältige Erkundigungen erfahren, dass der Rath der Stadt Frankfurt ein Zeugniss über uns ausgestellt und es dem Abtrünnigen übergeben habe, des Inhalts, dass wir uns gegen das Kaiserliche Mandat aufgelehnt, und zwar in der Weise, dass wir erklärt hätten: „dem Kaiser stände gar kein Recht über uns zu, der Rath allein hätte uns zu befehlen."

---

[1]) Hochstrass ist wohl damit gemeint.

Darüber ist unser Kaiserlicher Herr und seine Räthe aufs äusserste erzürnt, so dass zu befürchten ist, dass sie mit Absicht Entsetzliches über uns haben heraufbeschwören wollen. Schleunigst müsst ihr darum jetzt kluge und verständige Männer aus unseren Gemeinden, die selbstverständlich reichlich mit Gold und Silber versehen sein müssen, zum Kaiser senden und seine Gnade anflehen und um's Leben bitten; vielleicht erbarmt sich der Allerbarmer über uns und schenkt uns Huld in seinen Augen, dass sie etwas zum allgemeinen Besten durchsetzen können. Denn es sind Dinge zu befürchten, die ich gar nicht niederschreiben mag.

Wenn der Marschalk des Erzbischofs mir nicht Geld vorgeschossen hätte, so würde ich meinen Aufwand hierselbst bis jetzt gar nicht haben bestreiten können. Nicht Ein Wort habe ich entstellt wieder gegeben. Ueberlegt es Euch wohl und handelt nach bestem Ermessen. So möge sich denn Gott erbarmen. So schreibt und unterzeichnet

Euer Diener

Jonathan Levi.

Geschrieben in einem Dorfe bei Lizana[1]), und mein Bote zog am Donnerstag den 2ten Kislew [15. November] ab. Und nach allem, was ich dem Briefe nicht anvertrauen mochte, fragt den Ueberbringer, R. Hiskiah, er ist in alles eingeweiht. Und wenn es mir nicht durchaus nothwendig erschienen wäre, hätte ich mich gewiss meines Dieners nicht beraubt und ihn zu Euch geschickt; denn oft kommt der Kaiser in Gegenden, wo man mich nicht versteht, und wo ich nicht einmal ein Stückchen Brot verlangen kann. Darum hätte er mich eigentlich nicht für längere Zeit verlassen dürfen.

Und nun, meine lieben Glaubensbrüder! Wenn Ihr willig seid und gehorchet, so wird es Euch wohl ergehen; und wenn Ihr Euch weigert, so möge Glück und Segen wenigstens am Ende Euch noch zu Theil werden. Obgleich ich weiss, dass die übrigen Gemeinden und der Rest des Volkes mir nicht glauben und auf meine Stimme nicht hören werden, und meine Erzählung, da ich ein Frankfurter bin, verdächtigen werden, so kann ich doch mit meiner Meinung nicht hinter dem Berge halten [und bitte Euch:] Beachtet ja das erste Mandat! Denn das muss ich sagen: wenn Ihr gehört und gesehen hättet, was ich gehört

---

[1]) wohl Lavagna bei Verona.

und gesehen habe, so würde Euch Furcht und Entsetzen in höherem Grade ergriffen haben, als ich niederzuschreiben vermag. Darum entfernt von Euch das steinerne Herz, gürtet wie Helden Eure Lenden, und schicket aus Eurer Mitte kluge und verständige Männer, die sich der Sache widmen und zusehen mögen, ob ihnen durch Gottes Gnade das Werk gelingt, die bösen Pläne, die unsre Hasser gegen uns ersinnen, mehr als ein Mund aussprechen kann, zu Schanden zu machen. So seit denn bei Eurem Eingang und Eurem Ausgang gesegnet. So schreibt und unterzeichnet Euer Euch liebender

Jonathan Levi Zion.

Friede in reicher Fülle wie die Tropfen des Meeres komme über die Lehrer und Weisen der Gemeinde von Frankfurt sowie über alle Gemeinden, welche sich unter der Herrschaft des grossen Adlers (Reichsadlers) befinden! Euer Wohlergehen mehre sich beständig! Liebe Freunde! Beherziget wohl alles, was Euer Freund Jonathan Euch geschrieben hat, und schlaget seine Warnungen nicht in den Wind! Denn leider Gottes drängt die Stunde; deshalb verlieret keinen Augenblick Zeit, zaudert und zögert nicht länger, sondern entsendet an den Kaiserlichen Hof einsichtige Leute, die auch viel Gold und Silber mit sich führen u. s. w.

Isaac Triest.

Geschrieben am 2ten Kislew (= 15. XI 1509), hierher kam er am 16. Kislew (= 29. XI.)

(Fortsetzung folgt).

Die englische Intervention zu Gunsten der böhmischen Juden im Jahre 1744.

Von

Dr. Johann Krengel.

Die im Folgenden zur Veröffentlichung gelangenden Schriftstücke bilden einen Theil des im Public Record Office in London aufbewahrten Briefwechsels der englischen Regierung mit ihrem Gesandten am Wiener Hofe, Sir Thomas Robinson, aus den Jahren 1744—5.

Eines derselben, der Brief des englischen Ministers Lord Harrington an Robinson vom 22. Febr. 1745 [1]), ist fast gleichzeitig mit dessen Absendung ohne Wissen und gegen den Willen der englischen Regierung in einem Amsterdamer Blatte veröffentlicht worden [2]). Die Publicirung dieses Briefes, in dem Georg II. das schonungslose Vorgehen Maria Theresia's gegen die Juden Böhmens und Mährens ebenso schonungslos verurtheilt, ist in Wien sehr übel genommen worden. Auch vieles von dem, was uns die anderen Schriftstücke bieten, ist bereits aus anderen Quellen bekannt [3]). Dieselben verlieren aber deshalb nicht an Werth. Denn, abgesehen von mehreren neuen Thatsachen, die sie zu unserer Kenntniss bringen, verbreiten sie auch ein klareres Licht über manches, das bis jetzt noch dunkel war. Es ist auch für die jüdische Geschichtsschreibung von Interesse festzustellen, wer an der rettenden That der englischen Regierung Antheil gehabt, und wem dafür Dank gebührt. Bislang wurde in Verbindung mit der Intervention Englands zu Gunsten der böhmischen und mährischen Juden nur Robinson namhaft gemacht. Aber er selbst verräth uns in seinen Briefen, dass seine Gefühle in dieser Angelegenheit weit davon entfernt waren, echter Menschenliebe zu entspringen. Er gehörte zu jener Art sich liberal nennender Männer, die in unseren Tagen so zahlreich vertreten ist. Sie verurtheilen jedes Unrecht, das den Juden als solchen zugefügt wird, und erheben dagegen ihre Stimme; aber es geht ihrem Herzen nicht allzu nahe, und zuweilen hört man sie sogar Meinungen äussern, die nicht ganz unähnlich sind denen, die zu dem von ihnen bekämpften Unrecht geführt haben. Auch Robinson hielt zwar die Handlungsweise Maria Theresia's gegen die Juden Böhmens und Mährens für grausam und ungerecht, er verurtheilte dieselbe umsomehr, als er in der Vertreibung eines Bevölkerungstheiles, der zu den Staatseinkünften einen beträchtlichen Theil beitrug, einen politischen Fehlgriff sah

---

[1]) Zu beachten ist, dass zu jener Zeit in England der julianische Kalender noch in Gebrauch war. Carmoly, der in seinem Aufsatz „Episode de l'histoire des juifs au XVIIIe siècle" in Archives Israélites, XI, p. 596 eine französische Uebersetzung des Briefes bringt, nennt daher als Datum den 5. März.

[2]) S. den Brief Harrington's vom 12. April 1745 (XII).

[3]) Dies gilt besonders von den Berichten des holländischen Gesandten; s. Kaufmann, Barthold Dowe Burmania und die Vertreibung der Juden aus Böhmen und Mähren (in Jubelschr. z. 70. Geburtst. des Prof. Graetz, p. 279 fg.)

(III, XI); aber den Plan einer allmählichen Ausweisung der Armen und Erwerbslosen scheint er nicht missbilligt zu haben, er sucht sogar denselben zu rechtfertigen (XI). Es waren demnach nur die wohlhabenden Juden, die er seines Mitleids für werth hielt. Dass er so dachte, ergiebt sich auch aus einer anderen Stelle, an der er von besseren Juden spricht, wo nur die reichen gemeint sein können (XIII). Der Eifer, mit dem er die Sache der Juden vertrat, verdient zwar dankbare Anerkennung, aber er verfuhr dabei nur gemäss den Instruktionen seines königlichen Herrn. Dieser ist es, dem der Zoll der Dankbarkeit gebührt; er verdient es, dass sein Andenken von der jüdischen Geschichtsschreibung gefeiert werde. Die scharfen, ungeschminkten Worte, mit denen er das Vorgehen der Königin geisselt, athmen echtes Mitleid, wahre Menschenliebe, aus ihnen spricht wahre sittliche Entrüstung, sie bilden ein ehrendes Zeugnis für seine edle Gesinnung. Zu erwähnen ist ferner, dass auch der Earl of Chesterfield, damals Vicekönig von Irland, Robinson beauftragte, mit Eifer und Energie für die Zurücknahme der Dekrete vom 18. Dez. 1744 und 2. Jan. 1745 zu wirken (IX, XI).

Es war ein furchtbarer, vernichtender Schlag, den Maria Theresia in diesen Dekreten[1]) gegen ihre jüdischen Unterthanen in Böhmen und Mähren führte. Bis Ende Juni 1745 sollten diese Kronländer von ihrer jüdischen Einwohnerschaft gänzlich geräumt sein. Innerhalb der Stadtgrenzen Prags sollte schon nach Ablauf des Monats Januar kein Jude zu finden sein, widrigenfalls „er mit militärischer Hand ausgeschafft würde".

Es war zwar nicht das erste Mal, dass die Juden Prags und Böhmens gezwungen wurden, den heimathlichen Boden zu verlassen; sie hatten schon wiederholentlich zum Wanderstabe greifen müssen[2]). Aber die Umstände, unter denen dies geschah, waren nie so ungünstig, ihre Aussichten, eine neue Heimath zu finden, nie so gering gewesen. Ihre Baarmittel waren theils infolge der hohen Contributionen, die sie an den Feind ge-

---

[1]) S. G. Wolf, die Vertreibung der Juden aus Böhmen, im Jahrb. für d. Gesch. der Juden und des Judenth., IV, 152f. Vgl. auch A. Trebitsch, קורות העתים, Brünn 1801, 17b.

[2]) S. Wolf a. a. O. 147f.

zahlt hatten[1]), theils infolge der freiwilligen Gaben und Strafgelder, die sie an ihre eigene Herrscherin hatten entrichten müssen[2]), völlig erschöpft. Ihre anderen Habseligkeiten waren grösstentheils der Zerstörungswuth und der Plünderungssucht des Pöbels zum Opfer gefallen. Und wohin sollten sie sich wenden? Hatte doch die Königin dem Ausweisungserlasse die Verordnung hinzugefügt, dass es den Vertriebenen verboten sein solle, sich in einem der übrigen österreichischen Länder niederzulassen. An die Behörden der letzteren, insbesondere an die ungarische Statthalterei erging in diesem Sinne ein strenger Befehl[3]). Die an Böhmen angrenzenden Länder, Sachsen und Bayern, duldeten keine Juden und wären noch weniger geneigt gewesen, neue aufzunehmen. Auch von den anderen in Betracht kommenden Ländern, Polen und Preussen, war nicht anzunehmen, dass sie die Juden mit offenen Armen empfangen würden[4]). Am härtesten getroffen wurden die Juden Prags, denn sie hatten durch den Krieg und durch wiederholte Plünderungen am schwersten gelitten; nur wenige von ihnen waren bei der schrecklichen Plünderung vom 28. Nov. 1744 verschont geblieben[5]); sehr vielen war kein ganzes Kleidungsstück geblieben, um den frierenden Leib auch nur nothdürftig zu

---

[1]) Die Prager Judenschaft allein zahlte an die Franzosen über 300000 Fl., an den König von Preussen 44000 Fl.; s. אגרת מחלת, im 8. Sammelbande der „Mek. Nird." Berlin 1898, p. 14f., 26, 28. Dieser Bericht über die Geschichte der Juden in Prag in den J. 1742—57 besteht aus 4 Theilen, von denen die ersten drei die Zeit des österreichischen Erbfolgekrieges behandeln. T. I u. II sind von demselben, nicht namhaft gemachten Verfasser; davon zu trennen ist jedoch das Stück von S. 41, Z. 5 ואנ׳ אני המדבר bis zum Schlusse, das von einem anderen Verfasser herzurühren scheint (Letzteres nach einer Mittheilung des Herrn Seminarrabb. Dr. J. Lewy). Verfasser des III. T. ist Bezalel b. Mose, später Rabbiner in Jungbunzlau. Vgl. Näheres in der Besprechung der Ausgabe durch Dr. M. Brann in dieser Zeitschrift.

[2]) S. G. Wolf, a. a. O. p. 150, 158.

[3]) Vgl. Arneth, Gesch. Maria Theresia's, IV, 44 u. 510, Anm. 35; Wolf a. a. O. 155.

[4]) S. Denkschrift der böhmischen Hofkanzlei vom 17. Dez. 1744 (Wolf a. a. O. 161f.). Interessant ist die Mittheilung (Jgg. Machl. 38), dass die Prager Juden im April 1745 von Tobias Haag aus Amsterdam ein Schreiben erhielten, in dem ihnen mitgetheilt wurde, dass einer der holländischen Grossen (?הדוכס מבריוד) sich erbiete, ihnen in seinem Gebiete eine Stadt zu bauen; er werde ihnen das Baumaterial schenken und sie in den ersten zehn Jahren steuerfrei lassen.

[5]) S. Jgg. Machl. p. 31; vgl. auch Podiebrad-Foges, Alterthümer der Prager Josefstadt et cet., 3. Aufl., Prag 1870, p. 88.

umhüllen[1]). Ein ungewöhnlich strenger Winter machte ihre Lage noch trostloser[2]). Ueberdies waren alle Wege voll von Truppen, die einander bekämpften, und arme, wandernde Juden hatten gewiss von ihrer Seite keine Schonung zu erhoffen[3]). Und nun gar die grausame Kürze der Frist, die ihnen zu den nöthigen Vorbereitungen gewährt war!

Was die Gründe betrifft, die Maria Theresia bewegen konnten, zu einer Zeit, in der der Krieg ungeheuere Summen verschlang, denjenigen Theil der Bevölkerung Böhmens und Mährens aus dem Lande zu jagen, der den Handel fast vollständig in Händen hatte und demgemäss viel dazu beitrug, die königlichen Revenuen zu vermehren, so war darüber im Dekrete selbst nur soviel enthalten, dass die Vertreibung „aus mehrerley bewegenden, höchst triftigen Ursachen" beschlossen worden sei. Die Vertreibung wurde jedoch allgemein als Resultat der verleumderischen Anklagen gegen die Juden angesehen, die bei Maria Theresia zahlreich einliefen und in der Beschuldigung gipfelten, dass dieselben es mit den Feinden gehalten hätten[4]). Schon zur Zeit der französischen Invasion beschuldigte man sowohl die Juden in Prag als auch im ganzen Lande einer höchst feindseligen Haltung wider die österreichische Herrschaft und einer lebhaften Parteinahme für die Franzosen und Baiern. Beweise waren dafür allerdings nicht vorhanden[5]). Dasselbe Verbrechen wurde ihnen auch in Bezug auf die Preussen zur Last gelegt. Man verbreitete das Gerücht, dass die Juden Prags sich an den König von Preussen gewandt, dass sie sein Unternehmen und seine Festsetzung in Prag begünstigt[6]), dass sogar verschiedene Juden die Preussen auf ihren Excursionen und Expeditionen begleitet hätten[7]). Dass

[1]) Jgg. M. a. a. O.

[2]) Ibid. 33 f.; vgl. die Denkschr. der Prager Hofkanzlei vom 17. Dez. (Wolf a. a. O. 161); vgl. auch die Bittschrift der Prager Juden an die Juden in London (I).

[3]) S. Jgg. M. und Bittschrift a. a. O.

[4]) S. den Brief Robinsons vom 27. März 1745 (XI) und die Belege in den folgenden Anmerkungen; vgl. auch die Bittschrift der Prager Juden (I).

[5]) Arneth a. a. O. II, 236 u. 481, Anm. 37.

[6]) S. Jgg. Machl. p. 50; s. auch Burmania's Bericht vom 19. Jan. 1745 (Kaufmann a. a. O. p. 295).

[7]) S. Burmania's Bericht vom 6. Aug. 1746 (Kaufmann a. a. O. p. 305). Dies mag wirklich der Fall gewesen sein; nur waren es nicht Prager Juden, sondern preussische, die sich natürlich in ihrer äusseren Erscheinung von den einheimischen nicht unterschieden; vgl. diese Zeitschrift XXXIV, 55.

diese Verdächtigungen grundlos waren, beweist die Thatsache, dass im ganzen drei Juden in Prag auf christliche Zeugnisse hin der Unterstützung des Feindes bezichtigt wurden, keiner von ihnen aber überführt werden konnte[1]); nichtsdestoweniger ist es zweifellos, dass diese Beschuldigungen wenigstens die unmittelbare Veranlassung für die Vertreibung waren. Die Kaiserin selbst schrieb zu Beginn des Jahres 1747: „Die juden verdienen wenig umb mich, in diesen unglückseligen Zeiten haben sie es genug bezeugt“ [2]).

Wodurch die Juden diese Verdächtigungen erregt haben, lässt sich nicht mit Gewissheit sagen. Wahrscheinlich haben mehrere Umstände dazu beigetragen. Schon die Thatsache, dass sowohl Franzosen wie auch Preussen nach der Eroberung Prags ihren Sieg nicht durch Vergiessen jüdischen Blutes feierten, kam dem einheimischen Pöbel, der jede sich ihm darbietende Gelegenheit zu Excessen gegen die Juden nicht unbenutzt vorübergehen liess, sonderbar vor. Dass der Feind sich seine Milde reichlich lohnen liess[3]) und zuweilen auch Gewaltthätigkeiten gegen die Juden verübte[4]), konnte bei den durch Judenhass verblendeten Massen nicht als genügende Entschuldigung gelten. Dazu kam ein reger, wenn auch erzwungener Handelsverkehr mit dem Feinde, der den Juden vorgeworfen werden konnte[5]). Ausserdem befanden sich für gewöhnlich im Gefolge der feindlichen Heere jüdische Lieferanten und Finanzagenten[6]). Es war einerseits natürlich, dass sie mit den einheimischen Juden freundschaftlichen Verkehr unterhielten; aber ebenso natürlich war es, dass die christliche Einwohnerschaft sie als Feinde betrachtete und in ihnen Spione sah, die einen geheimen Verkehr zwischen dem Feinde und den einheimischen Juden vermittelten. Wahrscheinlich ist auch, dass sie vielfach für Einheimische gehalten wurden, so dass ihr intimer Verkehr mit dem Feinde auffallen musste[7]). Es mögen sich schliesslich noch manche andere Zufälligkeiten ereignet haben, die den

---

[1]) Vgl. Kaufmann a. a. O. 283.
[2]) S. Wolf a. a. O. p. 192.
[3]) S. Jgg. Machl. p 5.
[4]) Ibid. p. 6, 26ff. Als die Lebensmittel in Prag knapp zu werden begannen, wollte Marschall de Broglie 6000 Juden zwingen die Stadt zu verlassen (ibid. p. 9); dies beweist zur Genüge, dass zwischen Juden und Franzosen keinerlei geheimes Einvernehmen bestand.
[5]) Vgl. Podiebrad-Foges a. a. O. p. 83.
[6]) S. Jgg. Machl. p. 16.
[7]) S. oben S. 5, Anm. 3.

Judenfeinden eine Handhabe zur Verleumdung boten[1]). Und an Leuten, die stets auf der Lauer nach einer Gelegenheit sind, um Israel zu verderben, war damals ebensowenig Mangel, wie in unseren Tagen. Besonders eifrig erwiesen sich dabei die christlichen Kaufleute Böhmens. Sie sahen mit ohnmächtigem Neid, wie ihre jüdischen Fachgenossen Reichthümer aufhäuften. Alle ihre Bemühungen, es den Juden gleichzuthun, schlugen fehl, denn sie besassen nicht den Handelsgeist der letzteren und befleissigten sich nicht einer gleich sparsamen Lebensweise[2]); sie konnten sich auch nicht so ausgebreiteter Beziehungen erfreuen wie die Zugehörigen jenes Volkes, das über der ganzen Erde zerstreut lebt. Der einzige Ausweg, den ihre Scheelsucht ausfindig machen konnte, war die Entfernung der ihnen an Geist und wirthschaftlichen Tugenden überlegenen Rivalen. Sie ergriffen daher freudig die günstige Gelegenheit, um Maria Theresia durch Verdächtigung der Vaterlandsliebe und der dynastischen Treue der Juden für ihre Pläne zu gewinnen[3]).

Dass die sonst edle und gerechte Fürstin diesen Beschuldigungen Glauben schenkte, ohne sie näher zu prüfen, ist in Anbetracht ihrer feindlichen Gesinnung gegen die Juden im allgemeinen nicht zu verwundern. Ihre Abneigung gegen die Juden war so gross, dass deren Anblick sie mit Grauen erfüllte. So erzählt Robinson (XI)[4]), dass sie in Pressburg ihren Widerwillen nicht verhehlen konnte, als sie auf dem Wege zu ihrem Palais eine Strasse passiren musste, in der eine grössere Zahl von Juden sich versammelt hatte, um ihre junge Herrscherin zu sehen. Als sie im Jahre 1743 nach Prag zur Krönung kam, war ihre erste Verfügung, dass kein Jude es wage, sich während ihrer Anwesenheit in dem Bereiche ihres Schlosses

---

[1]) Vgl. Podiebrad-Foges a. a. O. p. 85ff.

[2]) S. Arneth a. a. O. IV, 49: vgl. auch G. Wolf a. a. O. 202.

[3]) Drei der Denuncianten werden Jgg. Machl. p. 32 namhaft gemacht: die Kaufleute Lorbeer und Glaser, der dritte im Bunde war das Mitglied des Magistrats שאַרשעק. Letzterer ist wohl identisch mit שערשיק der ibid, p. 14 Bürgermeister der Altstadt (im J. 1742) genannt wird: er hat auch sonst seinen Judenhass wiederholentlich bethätigt (s. das. p. 6).

[4]) Diesem Briefe wohl von Raumer, Beiträge zur neueren Geschichte aus dem britischen Museum u. Reichsarchive II, 237, entnommen: vgl. Arneth IV, 50 u. Adam Wolf, Oesterreich unter Mar. Theresia p. 112 (vgl. G. Wolf a. a. O. 173, Anm.). A. Wolf scheint den Brief Robinsons gekannt, aber vielfach missverstanden zu haben: s. weiter unten.

sehen zu lassen[1]). Diese Verordnung mag jedoch schon eine Folge der gegen die Prager Juden ausgestreuten Verdächtigungen gewesen sein.

Wenn nun auch das angeblich verrätherische Verhalten der Juden die unmittelbare Veranlassung für ihre gänzliche Vertreibung und für die gegen sie angewandten harten Massregeln war, so war doch eine theilweise Entfernung derselben aus Böhmen und Mähren bereits früher von Maria Theresia erwogen worden. Die Zahl der Juden in diesen Ländern und ganz besonders in Prag hatte nämlich eine bedeutende Höhe erreicht[2]). In Regierungskreisen machte sich nun die Meinung geltend, dass dadurch die Interessen der anderen Bevölkerung geschädigt werden. Schon Karl VI. hatte infolgedessen in Böhmen Gesetze erlassen, die eine Verminderung der Zahl der Juden herbeiführen sollten[3]). Und Maria Theresia, welche vierzehn Tage nach ihrer Thronbesteigung den Austreibungsbefehl ihres Vaters gegen die Juden Schlesiens erneuerte[4]), suchte auch betreffs der Juden Böhmens und Mährens in seinem Sinne weiter zu wirken. Sie ging daher mit dem Plane um, die armen Juden, die keine bestimmte Beschäftigung hatten und infolgedessen dem Staate nicht viel einbrachten oder gar ihren begüterten Glaubensbrüdern zur Last fielen, allmählich ausser Landes zu weisen[5]). Dieser Plan fand die Zustimmung sämmtlicher Kronräthe (XI) und wäre sicherlich ausgeführt worden; aber nach dem Scheitern des weitergehenden Planes einer gänzlichen Vertreibung musste auch der ursprüngliche Plan infolge der mit den böhmischen und mährischen

---

[1]) Robinson a. a. O.; vgl. A. Wolf a. a. O.

[2]) Eibeschütz (Monatschr. XVI, 426fg.) schätzt die Zahl der Prager Juden auf 20000, während die Gesammtzahl der Juden in Böhmen nach ihm 40000 betrug (nicht wie Graetz verstanden hat, dass die Zahl 40000 sich auf die Landjuden allein beziehe). Die Zahl 20000 für die Prager Gemeinde wird auch von der Statthalterei genannt (G. Wolf a. a. O. p. 161). In ihrer Bittschrift an Georg II. sprechen die Juden Londons von 50000 Familien (II), woraus Harrington gleich 60000 macht (IV). Nach Wolf (a. a. O. p. 168) bestand die Judengemeinde in Prag aus ungefähr 8000 Seelen.

[3]) S. G. Wolf a. a. O. 150.

[4]) Vgl. Brann, Gesch. des Landrabbinats in Schlesien (in Graetz' Jubelschrift), p. 242.

[5]) Robinson das.; vgl. Burmania's Bericht vom 18. Septemb. 1746 (Kaufmann a. a. O. 306); s. auch Denkschr. der böhm. Hofkanzlei vom 17. Dez. 1744 (Wolf a. a. O. 159fg.).

Ständen getroffenen Vereinbarungen wenigstens für 10 Jahre fallen gelassen werden. Der siebenjährige Krieg verhinderte die Wiederaufnahme desselben. Die Kaiserin scheint auch unterdessen, was wenigstens die Nützlichkeit der Ausweisungspolitik betrifft, ihre Meinung geändert zu haben. So hat denn das überstürzte Vorgehen Maria Theresia's viel Leid besonders über die Prager Judenschaft gebracht, hat aber in seinen Consequenzen von der grossen Mehrzahl der böhmischen und mährischen Juden noch viel grösseres Unheil abgewendet.

(Fortsetzung folgt).

Miscellen.

1. אמבוריקלון ἐμβούρακλον involucrum, Hülle, Decke, (Paquet) = צבור versucht Zuckermandel oben S. 99 anders zu erklären. Zunächst ist zu constatiren, dass wir für die LA. und Erklärung des R. Chananel nicht mehr bloss auf Aruch und Schittah m. angewiesen sind, sondern — was eigenthümlicherweise übersehen wurde — die Erklärung in seinem Commentare zur Stelle, B m 47b jetzt vor uns haben:

תלמוד ארץ ישראל ר' אבא בשם רב המחליף אמכורוקולין באמכורוקולין קנה. כריכות של יריעות נקראות בלשון יון אמכורוקולין.

Dafür ist nach Aruch's richtigerer LA. אמבו' mit **b** herzustellen, die weiteren Auseinandersetzungen über die Stelle bei Schitta m. sind überflüssig, und ἀμόργινον entschieden abzuweisen. R. Chan. ist das höchste Forum traditioneller Wort- und Sacherklärung. Zur LA. des Jeruschalmi: Asulai, Kikkar Leadan aus Lonsano: אמה בדילקין. R. Chan. erklärt das im b. Bk. 114b vorkommende אנבורקראות für identisch mit dem behandelten Worte des j und ist im Rechte. Wer anders erklärt, irrt. Bestbezeugt ist: ms. M. (mit א) und Raschi in Alfass. אנבוקראות, schlechter bezeugte Varianten: אנבורקראות, אנברקראות — dem gr. Worte näherstehend — אנרקראות (Or zarua), אנקוקראות, אבונקראות, אבוקנראות, אמנבקראות, אנבקביאות.

Was נמוריקין, נמורקין Kohr. r. 3,9 betrifft, hat Fleischer zu Levy III 718 das Richtige getroffen: es ist نمرق (numruk.) Danach ist Zuckermandel, der auch hier ἀμόργινον sucht und Krauss II 59 zu berichtigen. Bei Krauss muss es im griechischen Index heissen: L(1) j(1) b.

2. Zu Krengels Notiz über דוכסוסטוס 43,572: sprachlich und sachlich einzig richtig ist δίσχιστος, Spaltleder Krauss II 189.

J. Löw.

Besprechungen.

Bacher, Wilh. Dr. Die älteste Terminologie der Jüdischen Schriftauslegung. Ein Wörterbuch der bibelexegetischen Kunstsprache der Tannaiten. Leipzig 1899. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (VIII + 207 S.) 8°.

Der treffliche Bearbeiter der Agada der Tannaiten und Amoräer, dem wir bereits eine stattliche Reihe von Musterleistungen auf dem Gebiete der jüdischen Wissenschaft verdanken, hat uns aufs neue mit einer reifen Frucht langjährigen Sammelfleisses und gewissenhafter Forschung beschenkt. Die vielfach bewährten Vorzüge Bacher'scher Gelehrsamkeit und Darstellungsgabe zeichnen auch diese seine neueste Arbeit aus. Die feine philologische Beobachtung und meisterhafte lexicologische Bearbeitung des schwierigen Stoffes verdient die höchste Anerkennung. Es sei nur z. B. auf einzelne Artikel, wie תלמוד, תורה, משנה, מקרא, מדרש, הלכה, הגדה hingewiesen, wie jeder dieser oft und viel besprochenen Ausdrücke hier aufs neue mit erschöpfender Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit, abwägender Besonnenheit und Klarheit durchgearbeitet erscheint.

Die gelehrten Fussnoten enthalten eine Fülle von passenden Belegen, werthvollen Nachweisen und Berichtigungen.

Die Terminologie der tannaitischen Schriftauslegung, wie sie aus den ältesten Midraschwerken, aus Mischna und Toseftha und den anderen Erzeugnissen der tannaitischen Litteratur zu entnehmen ist, enthält ohne Zweifel die ältesten Elemente palästinischer Bibelexegese, die ältesten Spuren der Thätigkeit der Schriftgelehrten, beinahe so alt, wie die Anfänge des Midrasch. Die Kunstsprache der ältesten Schriftauslegung ist eine dialektisch geformte und geschliffene, vertiefte und verfeinerte, dabei dramatisch belebte und vor allem durchaus eigenartige, so dass es nicht leicht wäre, dem Uneingerichten einen Begriff davon zu geben. Mit einer wörtlichen Uebersetzung der einschlägigen Ausdrücke und Wendungen wäre nichts gethan. Die Hauptschwierigkeit liegt darin, Sinn und Bedeutung der einzelnen Wörter und Formeln genau und deutlich zu erklären. Diese Aufgabe ist in dem vorliegenden Werke aufs beste gelöst. Neben der möglichst genauen Ermittelung der Bedeutung ist auch die Feststellung des Sprachgebrauchs ins Auge gefasst worden. Namentlich sind die Unterschiede des terminologischen Spachgebrauchs zwischen den Schulen Ismaels und Akiba's gewissenhaft vermerkt und hervorgehoben.

Zum ersten Male ist hier eine geordnete Darstellung der exegetischen Kunstausdrücke der Tannaiten versucht worden. Weder Steins Talmud. Terminologie (Prag 1869) noch die vorhandenen Wörterbücher zu den Talmuden und Midraschim bieten Genaues und Genügendes über die hier in Betracht kommenden Artikel. Und so ist Bachers Arbeit auch eine willkommene Ergänzung jener Wörterbücher.

Mit umfassendster Kenntniss und voller Beherrschung des Stoffes hat der gelehrte Verf. seinen Gegenstand nahezu erschöpfend behandelt, so dass die Nachlese des Kritikers nicht bedeutend ausfallen kann. Es sind wenige Einzelheiten nur, die ich im Folgenden nachzutragen habe. Ich citire die Quellen mit denselben Abkürzungen, deren Bacher sich

bedient, das Werk selbst mit der Abkürzung B nebst Hinzufügung der Seitenzahl.

B 3, Z. 1 יש אומרים באותיותיה נתנה תורה (M 94b l. Z.) bedeutet wohl, dass die Thora (im engeren Sinne) mit ihren Buchstaben offenbart worden ist, so dass nicht das mindeste in ihr fehlen kann, vgl. Sd zu 34,5 (149 b 16) Mēir: אפשר שנתן משה את התורה כשהיא חסירה אפילו אות אחת. M a. a. O. fährt fort: שלא יהו ישראל אומרים הואיל ואנו מצווין על ע"ז (והן) [יהו] כבושין בבורות שיחין ומערות ת"ל על ההרים הרמים ועל כל הגבעות הנשאות על הגלוים ועל הסתרים. Ich lese statt der im Text (übrigens ungenau) angeführten Stelle Jes. 2,14 die Stelle Deut. 12,2: על ההרים הרמים ועל הגבעות וגו', woraus deutlich hervorgeht, dass sich das Verbot des Götzendienstes auf alle Orte und alle Arten desselben bezieht, „auf die öffentlichen und auf die geheimen." Damit wäre auch B 138 l. Z. ff. erledigt. — B 6 אמר habe ich die sehr häufig vorkommende Formel לא אם אמרת . . . . תאמר (z. B. M 103 unten, S 3c 3) vermisst. — B 6 אפשר. Hierher gehört auch die Stelle S zu 11,35 (55c 8): אמר ליה ר' עקיבא דנים אפשר משאי אפשר א"ל ר' אליעזר אף שאיפשר ראייה גדולה היא. Statt אף שאיפשר ist mit Abr. b. David z. St. אף שאי איפשר zu lesen. — B 7 wäre unter ב־ (oder auch B 148 unter עשה) auf Redewendungen wie אחיך באל יבא ואין משה בבל יבא S zu 16,2 (80a 6) oder אין לי אלא בעשה בלא תעשה מנין und הרי זה S zu 11,3 (48b 11 und 13) בלא תעשה hinzuweisen. Es soll damit ausgedrückt werden, dass eine Person oder Sache unter eine biblische Vorschrift (Ge- oder Verbot) entweder falle oder nicht falle. — B 37 הואיל, aus dessen steter Verbindung mit einem ו Bacher, wie mir scheint, mit vollem Recht den Schluss zieht, dass es ursprünglich das biblische Verbum הואיל gewesen ist, möchte ich statt aus der elliptischen Verkürzung von הואיל ואמר הכתוב lieber als einen zur Partikel erstarrten Imperativ ähnlich dem B 38, Anm. 1 angeführten הבה erklären. הואיל (lies: הוֹאֵיל „das" י als mater lectionis wie in הֵיקִישׁ הֵין) „gieb zu", „versuche es damit", „gehe davon aus" leitet den mit ו angeknüpften Satz ein, der die begründende Voraussetzung des unmittelbar nachfolgenden bilden soll. Das angeredete Subject ist dasselbe, wie in רְאֵה, לְמַד, צא, בוא. — B 40 unter הוסיף scheint Bacher die Form מוסף als Kunstausdruck nicht gelten zu lassen und an den Stellen, wo der Text מוסף hat, מוסיף corrigiren zu wollen, mit Unrecht, wie ich glaube. Denn מוסף findet sich sehr oft und durchaus passend gebraucht z. B. S 7c 18; 19a 4; 65c 14 und 15; 82b 13 und 14; Sd zu 33,1 (142,8 und 11). Es wäre auch geradezu auffallend, wenn die Form מוסף nicht auch in der exegetischen Kunstsprache Verwendung gefunden hätte. — B 41, Z. 4. Nicht allein „der Gegenstand des Verbotes" d. h. was verboten ist, sondern auch die Person oder die Sache, in Bezug auf

welche das Verbot besteht, wird mit על angeknüpft z. B. M 10a 12: שאתה מווהר על הבהמה d. h. dir ist verboten in Bezug auf das Thier, es am Sabbath arbeiten zu lassen. — B 41, Anm. 3. אתה מצווה על bedeutet nicht allein „dir ist geboten“ sondern auch „dir ist verboten“ z. B. M zu 22,19 (94b l. Z.) הואיל ואנו מצווין על עבודה זרה. — B 58 (חזר) bedarf der Berichtigung. Mit der Formel חזר הדין wird nicht, wie Bacher erklärt, die Schlussfolgerung rückgängig gemacht, sondern angegeben, dass die Schlussfolgerung wieder zum Anfang zurückkehrt, wieder von vorn anfängt. Das geht nicht allein aus dem Inhalt der Stellen hervor, wo חזר הדין vorkommt, sondern auch aus den vollständigeren Formeln חזר הדין חלילה: Sn zu 6,12 (10b 12 v. u.). — B 61 חמר. Auch der Hophal findet sich M zu 21,15 (81a unt.) הוחמר, desgl. הוקל von קל das. — B 68 טען. Der Niphal נטען, den Bacher als sicher annimmt, ist keineswegs unzweifelhaft belegt, da die einmal vorkommende Schreibung תיטען (S 24b 11) gegenüber den ausserordentlich zahlreichen Stellen, wo יטען, יטעון, תטען, תטעון, יטענו allem Anscheine nach im Kal sich findet, gar nicht in Betracht kommen kann. טען im Kal c. c. a. bedeutet „erforderlich machen“, etwas „als Erforderniss auferlegen“, die Form טעון ist nicht passivisch sondern wie שרוי, עסוק, סבור, נשוי, טבול u. a. פעול-Formen activisch zu fassen. Beispiele für טען im Kal M 8b oben; 19b 9; 20b 17 u. oft; S 5d 10 und 15; 6d 14; 11b 4 und 13; 39c 2 und ausserdem noch siebenmal; 39d 6 und noch sehr oft. Dass טעון mit dem Accus. construirt ist, kann ebensowenig auffallen, wie dass חייב mit dem Acc. verbunden wird. —

B 72 כביכול l. כְּבָיכוֹל. Die Erklärung dieses Wortes lässt sich auch ohne Zuhilfenahme der von Bacher supponirten Ellipse geben. Aus dem Part. wird im Neuhebräischen durch das Praefix ב eine Art Adverbium z. B. בגלוי = öffentlich, ביודע = wissentlich, במזיד = freventlich, במתכוון = absichtlich, בשוגג = irrthümlich, vgl. auch בודאי = gewiss. ביכול bedeutet also „möglich“ in adverbialem Sinne, כביכול = als ob [es] möglich [wäre], als läge es im Bereiche der Möglichkeit. — B 75, Z. 3 wäre die Form מוציאני M zu 6,2 (29b 7) und zu 7,18 (36b 7) zu erwähnen. — Zu כיוצא בו kann ich mit Bachers Erklärung mich nicht einverstanden erklären. Ps. 44 10 ist יצא zwar mit ב verbunden, bedeutet aber doch nur „ins Feld ziehen“, und das folgende ב- ist nicht gerade durch das vorhergehende יצא gefordert, sondern wie im ה' לי בעזרי (Ps. 118,7) auch ohne dieses Verbum einfach zu verstehen. Ja, wenn es zu beweisen wäre, dass in der Sprache des Heerwesens der Combattant der יוצא בו des anderen in derselben Abtheilung geheissen hat! Von einer solchen Bezeichnung aber hat nicht die Spur sich erhalten. Ich versuche daher lieber, יצא in כיוצא בו aus der Bedeutung zu erklären, die es in Verbindung mit קרן, ציץ, שמש, נגה u. dgl. in der

Bibel aufweist, also יצא = zum Vorschein kommen, hervortreten und כיוצא בו = wie das, was an dem Gegenstande sich heraustellt, dabei (oder daran) zum Vorschein kommt, ersichtlich wird, hervortritt, sich deutlich ergiebt. Z. B. המורם מהם כיוצא בהם (Zebach. 5,6) = was als Hebe von den obengenannten Opfern weggenommen wird, ist so zu betrachten, wie es bei ihnen selbst [als gesetzliche Vorschrift] sich herausstellt; Sd. zu 6,9 (75a 19) שירה שכתבה כיוצא בה = ein metrisches Stück der Thora, das einer so geschrieben hat, wie es bei ihr (sc. der Thora) als vorschriftsmässig zu Tage tritt. Oder wäre כיוצא בו = wie etwas, was an der Sache selbst herauswächst, gewissermaassen ein besonders hervortretender Theil am Ganzen, aus dem Ganzen hervorgegangen und mit ihm verbunden? Auch so wäre es zu verstehen, wie die Redensart כיוצא בו dazu kam, die Gleichartigkeit eines Gegenstandes mit einem vorher erwähnten zu bezeichnen. — B. 93, s. v. לָוִי ist die von Bacher angenommene Punctation dieses Wortes nicht aufrechtzuerhalten. Der von Lowe edirte Mischna-Text hat allerdings לַוִי, das aber sicher לָוִי zu lesen ist. Dass in alten Handschriften Pathach und Kamez überaus häufig verwechselt werden, ist bekannt. Es giebt aber keine passivische Bedeutung der Adjectivform פַּעָל, denn die von Bacher a. a. O. Anm. 5 hierfür beigebrachten Beispiele זַכִּי und חַיָּב sind trotz ihrer anscheinend passivischen Bedeutung doch ebensowenig passivisch, wie die Verba זָכָה und חוב, die schon im Kal „freigesprochen werden" = unschuldig sein und „verurtheilt werden" = schuldig sein bedeuten. Die neuhebr. Form לָוִי im Sinne des hebr. נלוה erklärt sich aus der offenbaren Vorliebe, die das Neuhebräische namentlich bei Verbis ל״ה für die פָּעוּל-Bildung hatte, wodurch die althebräischen Part. des Niphal allmählich immer mehr verdrängt worden sind. — B 97 zwischen למעלן und לשון wäre ein Artikel לקה Sn. zu 5,15 (4b 11) mit Rückverweisung auf S. 23 Z. 1 am Platze. — B 99, Z. 9ff. bedarf der Berichtigung. Nicht שמע ist an der angezogenen Stelle Sd zu 32,1 (131a 30) לשון מרובה, als ob es quantitativ ein grösseres Maass des Hörens bedeutete als האוין, das darum לשון מועט genannt würde, sondern umgekehrt bedeutet האוין ein grösseres Maas von Aufmerksamkeit und ist darum לשון מרובה im Vergleiche mit שמע, das ebendaselbst als לשון מועט bezeichnet wird. Ferner ist die von Bacher a. a. O. vorgeschlagene Verbesserung von וסמך לדבר, das dreimal in Sd l. c. vorkommt, in וסרם לד' entschieden abzulehnen. Gegen diese Conjectur spricht erstens, dass es nicht gut וסרם לדבר heissen kann, da סרם nicht mit ל verbunden (auch nicht mit דבר) sich findet, zweitens dass nach Bachers Erklärung der Sifrê-Stelle nicht mit Bezug auf שמעו שמים והאויני ארץ (Jes. 1,2) sondern höchstens mit Bezug auf Deut. 32,1: האוינו השמים ואדברה ותשמע הארץ von מקרא מסורם geredet werden könnte, drittens dass der Ausdruck סרם המקרא immer nur die Denkoperation der Umkehrung der Wortfolge zum Zwecke richtiger Auslegung bedeutet, niemals aber, wie es hier nach Bachers Erklärung

der Fall wäre, die factische Umstellung der Worte. Endlich aber — und das ist das Entscheidende — wird gerade וסמך לדבר und nicht וסרם הדבר in der angeführten Sifrê-Stelle dreimal durch den Zusammenhang gefordert. Das erste Mal heisst es daselbst: האזינו השמים לפי שהיה משה קרוב לשמים כפיכך אמר האזינו השמים וגפי שהיה רחוק מן הארץ לפיכך אמר ותשמע הארץ אמרי פי בא ישעיה וסמך לדבר ואמר שמעו שמים . . . . . שהיה רחוק מן השמים והאזיני ארץ שהיה קרוב לארץ. Moses hat also, weil er den Himmeln näher war, diesen zurufen dürfen: Horcht auf, ihr Himmel, der Erde aber nur, dass sie hören soll, Jesaja hingegen, der dem Himmel fern stand, konnte nur rufen: Höret, ihr Himmel, der Erde jedoch, der er nahe war, durfte er gebieten: Horch auf, Erde. Was bedeutet nun וסמך לדבר? Offenbar dass der Prophet an den Ausspruch Moses angeschlossen, angeknüpft hat. סמך אל im Sinne von „eng heranrücken an etwas" findet sich schon im biblischen Hebräisch (Ezek. 24,2). Dieselbe Bedeutung von וסמך לדבר ergiebt sich aus der weiteren agadischen Erklärung in Sn a. a. O.: ד"א לפי שהשמים מרובים פתח בהם בלשון מרובה ולפי שהארץ מועטת פתח בה בלשון מועט ותשמע הארץ . . בא ישעיה וסמך לדבר ואמר . . . . . ליתן את המרובה במרובים ואת המעוטה למעוטים. Statt der letzten Worte von ליתן את המעוטה במרובים ואת המרובה למועטת ליתן an ist zu lesen. Der Sinn ist, dass Moses von den grossen Himmeln das Aufhorchen, das grosse Maass von Aufmerken, von der kleinen Erde das kleinere Maass davon, das Hören gefordert, Jesaja aber anschliessend an die Rede Moses שמים mit dem Ausdruck שמעו, ארץ hingegen mit dem Ausdruck האזיני verbunden hat, so dass bei ihm das geforderte Maass von Aufmerksamkeit im umgekehrten Verhältniss zur Grösse des Angeredeten steht, worin wohl der Gedanke sich ausdrücken soll, dass man dem Geringen gegenüber gewöhnlich höhere Forderungen aufstelle als dem Grossen gegenüber. Diese in Sifrê anonym als ד"א gegebene Auslegung wird sodann als unrichtig zurückgewiesen: וחכ"א אין הדבר כן אלא וגו', und die neue Auslegnng lautet folgendermaassen: Moses hat Himmel und Erde als Zeugen angerufen, die später einmal gegen ein abtrünniges Israel aussagen sollen. Da nun aber die Aussagen zweier Zeugen nur dann Geltung haben, wenn sie aufs allergenaueste mit einander übereinstimmen, hätten die Himmel, wenn sie zum Zeugnisse gegen Israel aufgefordert worden wären, vielleicht gesagt: Wir wissen nur Gehörtes, und die Erde: Ich weiss nur Erhorchtes, und dieses wäre, streng genommen, ein Widerspruch zwischen den Aussagen beider Zeugen gewesen, der zur Verwerfung ihres Zeugnisses hätte führen können. Darum בא ישעיה וסמך לדבר [ואמר] שמעו שמים והאזיני ארץ ליתן האזנה ושמיעה לשמים והאזנה ושמיעה לארץ hat Jesaja in Anlehnung an das Schriftwort (Deut. 32,1) gesprochen: Höret, Himmel, und horch auf, Erde, so dass nunmehr sowohl Himmel als auch Erde Gehörtes und Erhorchtes, also völlig übereinstimmend aussagen können. Dieses dritte Beispiel des Gebrauchs von וסמך לדבר beweist unwiderleglich, dass nicht וסרם לדבר zu lesen ist, denn es handelt sich hier nicht um die Umkehrung der Wortstellung, nicht um Herstellung der geraden und rechten

Wortfolge, hier ist vielmehr sowohl Deut. 32,1 als auch Jes. 1,2 die Wortfolge eine durchaus richtige und sinngemässe, nur dass in dem späteren Ausspruche des Jesaja im Anschluss und in Anlehnung an das frühere Wort des Moses eine beabsichtigte Vertauschung der Ausdrücke שמע und האזין stattgefunden hat. — B 103 מדה. Auch M zu 21,15 (81b 1) wird מדת נויקין als מרובה und מדת עונשין als מעוטה bezeichnet. — B. 111, Z. 13 ist neben S. 99 auch S. 103 anzuführen. — 115 Anm. 2. Ich kann Bachers Lesung und Erklärung von כשתמצי לומר = כְּשֶׁתִּמָּצֵא לוֹמַר nicht für die richtige halten. Gewiss ist, dass שתמצא אומר, das ausser an der von Bacher angeführten Stelle auch S zu 5,10 (25,1) vorkommt, genau so wie נמצאת אומר Niphal ist. Aber כשתמצא oder, was dasselbe ist, כשתמצי (vgl. תקרי von קרא) mit Jnf. לומר ist als Kal ohne Schwierigkeit verständlich. Schon Kohel. 9,10 כל אשר תמצא ידך לעשות zeigt diese Construction von מצא c. Jnf. Also כשתמצא לומר = wenn du dahin kommst, zu sagen: wenn du im Stande bist, zu sagen. Zweifelhaft ist nur, ob שתמצי אומר כלל שהיה רשב"ג אומר S zu 17,13 (84d 24) in שֶׁתִּמָּצֵא אומר oder in שתמצי לומר geändert werden soll. Als Parallelstelle ist S zu 6,2 (29b 7) heranzuziehen: שתמצא לומר כלל שר"ע אומר. An beiden Belegstellen steht שתמצא am Anfang des Satzes, und der Sinn scheint mir mehr für שֶׁתִּמָּצֵא אומר zu sprechen „so dass es sich ergiebt, dass du (implicite) dieselbe Regel lehrst, die . . . . gelehrt hat". — B 117, Anm. 1 ist nachzutragen, dass מכל מקום in demselben Sinne, wie in M auch in Sn und Sd vorkommt, z. B. Sn zu 5,7 (2b 5); 5,15 (4b 7); Sd 25,3 (125a 19). — B 129 נתן. Hierher gehören auch folgende Redensarten: S zu 6,23 (33b l. Z.) בא הכתוב ליתן לא ליתן שמירה ועשייה במצות; 22,31 (99c l. Z.) תעשה על אכילתו; M zu 12,6 (6a 9) תן ערב לשחיטתו תן ערב לאכילתו. — B 133, Anm. 7. Hierher gehört auch S zu 15,11 (77a 1) Eleasar b. Arach: מיכן סמכו חכמים לטהרת ידים מן התורה. — B 138 l. Z. ff s. oben zu B 3. — B 143 עצם. Hierher gehört auch S zu 7,8 (34a 9): כל עצמינו לא הוצרכנו אלא ל-, was der Commentator Abr. b. David כל עיקר לא הוצרך אלא ל- erklärt. — B 144 עקב. Zur Erklärung von הלכה עוקבת משנה möchte ich statt Gen. 25,26 lieber ויעקבני Gen. 27,36 heranziehen. עקב = עקף bedeutet „umgehen", „hintergehen". — B 170 קים. Das Verbum קיים bedeutet auch „für giltig erklären" (im Gegensatze zu בִּטֵּל) Sn zu 33,27 (148b 3), wie זייף „für gefälscht erklären", חייב „für schuldig erklären". — B 174 קרא. Das häufig vorkommende קרוי ist nachzutragen, z. B. M zu 12,14 (8a unten): יום טוב הראשון ואחרון קרויין מקרא קדש; zu 15,17 (43b 17): ישראל קרויין נחלה (dafür auch נקראו a. a. O.): zu 22,28 (97b 2) יקדמו בכורים שהם קרויין ארבעה שמות · · לתרומה שאינה קרויה אלא שלשה שמות; S zu 5,15 (25d l. Z.); Sn zu 5,10 (3a 25). Auch קרואין findet sich S zu 3,11 (14d l. Z.) — B 178 ראה. Ob nicht

der Idiotismus מה ראה, zunächst auf Personen und dann auf personificirte Gegenstände angewendet, einfach auf die geistige Bedeutung von ראה = einsehen, absehen, voraussehen zurückzuführen ist? — B 186 ist nach שכך ein Artikel שלם nachzutragen. M zu 20,12 (70a 20): מקום שחסר השלים „die Stelle, wo die Schrift etwas weggelassen hat, hat sie anderswo ergänzt", vgl. das unter חסר angeführte Beispiel: דברים מחוסרין כאן אמרן הכתוב להלן. — B 196. שקל findet sich auch mit ל verbunden z. B. M zu 20,12 (70a 8): ששקל כבודן ומוראן לכבודו וגו'. — B 198 תלה. Die Redensart ועדיין דבר תלי בדלא תלי bedeutet wohl: „Aber immer noch hängt die Sache mit einer, die nicht angelehnt oder angehängt ist, zusammen". Das Schwankende, Zweifelhafte einer Sache, die von einer anderen, die selbst nicht fest ist, abhängt, wird damit bezeichnet, so z. B. Sd zu 32,43 (140b 2). R. Meir sagt: Wer im heil. Lande wohnt, dessen Vergehen wird gesühnt, wie es beim Propheten (Jes. 33,24) heisst: כל העם היושב בה נשוא עון. Aber die Bedeutung des Ausspruchs des R. Meir hängt immer noch von etwas ab, das nicht festgestellt ist (ועדיין דבר תלי בדלא תלי). Denn es ist fraglich und wir wissen noch nicht, ob נשוא עון ein völliges Aufheben der Schuld, eine völlige Entlastung bedeutet, oder ein Tragenhelfen, ein Erleichtern der Schuldenlast. Da es aber (Deut. 33,43) heisst: וכפר אדמתו עמו, ist es bewiesen und festgestellt, dass die Kraft des heiligen Landes eine völlige Sündentilgung bewirkt. Ferner Sd zu 33,1 (142a 11): Mosis Segen ist hinzugefügt zu seinem früheren Segen, worunter Ps. 90 תפלה למשה zu verstehen ist. Aber immer noch hängt der Sinn dieser Bemerkung von etwas ab, das nicht festgestellt ist, (ועדיין דבר תלי בדלא תלי) davon nämlich, ob das Gebet Mosis seinem Segen an Israel vorangegangen ist oder umgekehrt. Da es aber hier heisst: וזאת הברכה „Und dieses ist der Segen", ist es bewiesen und festgestellt, dass Mosis Gebet seinem Segen vorangegangen, nicht aber umgekehrt. —

Schliesslich sei auch noch die Correctheit des Druckes, deren Herstellung in Anbetracht der sehr zahlreichen Citate nach Cap. und Vers wie auch nach Seiten- und Zeilenzahl ausserordentliche Sorgfalt erfordert hat, rühmend hervorgehoben. Unbedeutende Druckfehler: S. 35. Anm. 3 st. Ab. die R. N. l. Ab. di R. N.; S. 40, Z. 19. st. (7b 18) l. (7c 18); S. 50, Z. 12 fehlt der Hinweis auf die Fussnote 2; S. 99, Z. 5 v. u. st. (101a 6) l. 101a l. Z.; S. 102 Z. 3 v. u. st. מדת פורענות l. מדת טובה; S. 103, Z. 6 st. (4a 15) l. (4b 15); S. 122, Z. 6 st. Sn l. M; S. 190, Z. 8 st. שמעני l. שמענו.

Der Verfasser darf für seine neueste Gabe des Dankes der Gelehrtenwelt gewiss sein. Seine vortreffliche Arbeit bleibt ein werthvolles Hilfsmittel zur Erforschung der ältesten Schriftauslegung. Porges.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt
Für die Redaction verantwortlich: Dr. M. Brann, Breslau.

H. Fleischmann, Breslau, Ohlauerstr. 8.

Die philosophischen und ethischen Anschauungen in Abraham bar Chijja's Hegjon ha-Nefesch.

Von

Dr. **J. Guttmann.**

Zu den Männern, durch welche der westeuropäischen Judenheit und insbesondere den jüdischen Gelehrten in Frankreich, bei denen das zu hoher Blüthe gelangte Bibel- und Talmudstudium im elften Jahrhundert die Geister fast ausschliesslich in Anspruch genommen hatte, die Ergebnisse der im Morgenland und im maurischen Spanien gepflegten allgemeinen Wissenschaft vermittelt wurden, gehört in erster Reihe der in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts wirkende Abraham bar Chijja, der Fürst genannt[1]). Aus Spanien, vermuthlich aus Barcelona stammend, war er während eines Aufenthalts in der Provence, dessen Zeitdauer sich nicht bestimmen lässt[2]), mit den dortigen Gelehrten in Verbindung getreten, auf deren

[1]) Diese Benennung findet sich auch sonst im 12. und 13. Jahrhundert bei jüdischen Gelehrten in Barcelona und an anderen Orten. Auch mit dem arabischen Titel: Sa'hib asch-Schorta, der bei Plato aus Tivoli zu Savasorda geworden ist, wird A. b. Ch. zuweilen angeführt. Vgl. Steinschneider, Abraham Judaeus Savasorda und Ibn Esra, in der Zeitschrift für Mathematik und Physik, B. XII. S. 7, Anm. 9.

[2]) Nach Zunz (Zur Geschichte und Literatur, S. 483) hat er mit Jehuda ben Barsilai in Marseille gewohnt, während er nach Rapoport (Einleitung zu Hegjon ha-Nefesch S. XXXVIII) sich nur vorübergehend dort aufgehalten hat. Vgl. auch Rabbins français, S. 518; Gross, Gallia Judaica, S. 369.

dringenden Wunsch er sich entschloss, eine Anzahl von Schriften in hebräischer Sprache zu verfassen, in welchen er die des Arabischen unkundigen französischen Juden mit den wichtigsten Ergebnissen der profanen Wissenschaften bekannt machen wollte[1]). Diese Schriften, zu denen ausser einer Art von Encyclopädie (Jesode ha-Tebuna u. Migdal ha-Emuna[2]) ein Buch über astromonische Geographie (Zurat ha-Arez und als zweiter Theil Cheschbon Mahlechot ha-Kochabim), eines über Kalenderkunde (Sefer ha-Ibbur) und eines über Geometrie (Chibbur ha-Meschicha we-ha-Tischboret) gehören, haben neben der nicht zu unterschätzenden Wirkung, die sie auf die wissenschaftlichen Anschauungen von Juden und Nichtjuden im Mittelalter ausübten, als die vermuthlich ältesten Darstellungen allgemein wissenschaftlicher Dinge in hebräischer Sprache eine nicht geringe Bedeutung auch für die Entwicklung der hebräischen Terminologie gewonnen[3]). Es ist jedoch begreiflich, dass sich bei einem solchen ersten Versuch noch eine gewisse Unbeholfenheit zu erkennen giebt, und dass es unserem Autor nicht immer gelungen ist, für den darzustellenden Begriff einen so gleichwertigen und treffenden Ausdruck zu finden, wie er sich durch die späteren Uebersetzungsarbeiten, besonders der Tibboniden, herausgebildet hat. Mehr noch als in den bisher genannten mathematischen und astronomischen Schriften tritt dies in der den Titel Hegjon ha-Nefesch (Betrachtung der Seele)[4]) führenden Schrift hervor, die zwar einen vorwiegend

---

[1]) Zurat ha-Arez Anfang: כל ימי דרשתי וחפשתי למצוא חבור בלשון הקודש מפרש את החכמה הזאת על סדור ולא מצאתי, ונראה בעיני כאלו אני מחוייב להמציא אותה כפי יכולתי, והייתי מתרשל ומתעצל מעשות זאת, כי לא ראיתי לסמוך על דעתי ולא לקיים דבר זה מעצתי ורשותי, וכשבאו לידי שורות יקרות וטורים יקרים יוצאים מלפני קצין הדור וגבירו, שמש המדע ומאורו, והוד השכל והדרו, הנקרא בשם איש אלהים ובחירו, יסגא מאד שלומו, ולפני שמש ינון שמו, ויועץ אתי לחבר בחכמת הכוכבים חבור שיהיה מבאר את ענינה ומפרש כהוגן דרכיה ופניה, ועמדתי על דבריו הנעימים, ומצותו להשלים ראויה ולהתמים, מיד השתדלתי לשמוע לעצתו כפי כבודו עלי וחברתיה וגו'. Sefer ha-Ibbur (ed. Filipowsky, London, 1851) S. 4: ואלו הייתי מוצא בארץ צרפת חבור זה בלשון הקדש שהיה מפרש כל הענין הזה עד סופו ומביא הראיות עליו כדרכן, לא הייתי מכנים את עצמי בכל הדוחק הזה, וכן אלו הייתי מוצא החבורים אשר באו לידי מספרי ספרד הכתובים בלשון ערבי שהשליטו כל הצרך הזה, הייתי מעתיקם אל לשון הקדש כפי יכולתי ולא הייתי חוקק בהם דבר על שמי, כי איני ראוי בעיני לעמוד לפני גדולים ולדבר, ואיך אשים נפשי ראוי לפרש דבר או לחבר, אבל כיון שלא מצאתי מכל זה כלום נתחייבתי בעל כרחי שלא בטובתי לבוא עד הלום מפני מצות גדולים וחכמים שצוו עלי לפרש הענין הזה כפי השגת ידי וכו'.

[2]) Steinschneider a. a. O. S. 11.

[3]) Steinschneider a. a. O. S. 22.

[4]) ספר הגיון הנפש, nach einer Handschrift der Leipziger Rathsbibliothek herausgegeben v. E. Freimann Leipzig 1860. Voran geht eine ausführliche Abhandlung (in hebr. Sprache) über das Buch und den Verfasser von S. J. L. Rapoport.

ethisch-paränetischen Charakter an sich trägt, in der es aber auch nicht an eigentlich philosophischen Erörterungen fehlt, die zur tieferen Begründung der vorgetragenen ethischen Lehren dienen sollen. Wo es sich um die Wiedergabe philosophischer Begriffe handelt, die dem Verfasser naturgemäss noch viel grössere Schwierigkeiten darboten, nehmen wir in ihr mitunter ein Ringen mit dem Ausdruck wahr, das sich bei einem Schriftsteller, der, wie auch die in einer gefälligen Reimprosa gehaltenen Partieen unseres Buches beweisen, die hebräische Sprache mit nicht geringer Gewandtheit zu handhaben versteht, nur aus dem Umstande erklärt, dass er in Ermangelung irgend einer Vorarbeit auf diesem Gebiete gezwungen ist, sich seine eigene Terminologie zu schaffen. Die Vermuthung Kaufmann's, dass das Hegjon ha-Nefesch in der uns vorliegenden Gestalt eine Uebersetzung der ursprünglich in arabischer Sprache abgefassten Schrift des Abraham bar Chijja sei[1]), wird, abgesehen von der dagegen sprechenden Analogie seiner übrigen in hebräischer Sprache abgefassten Schriften, schon durch die Thatsache widerlegt, dass auch die den Uebersetzern geläufigsten und von ihnen ausnahmslos angewandten Termini sich in unserer Schrift noch nicht vorfinden, sondern durch minder präcise Ausdrücke wiedergegeben werden, die sich auch in anderen Schriften unseres Verfassers nachweisen lassen[2]).

Was den Zweck unserer Schrift betrifft, so mögen sich gegen die Annahme, dass sie ursprünglich für gottesdienstliche Vorträge am Neujahrs-, am Versöhnungsfest und am Busssabbath

---

[1]) Vgl. Kaufmann (Anzeige von Rosin's Ethik des Maimonides) in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XXX, S. 364; Die Spuren Batlajusi's, S. 28.

[2]) So wird der Begriff der Wirklichkeit als Correlat der Möglichkeit nicht mit פעל sondern mit מעשה wiedergegeben. Vgl. Hegjon ha-Nefesch S. 2a, 2b, 3b, 4b, 5a, 6a, 32a, 42b; ebenso Sefer ha-Ibbur S. 26: ויהיה החשך בכח ואח"כ נמצא במעשה. Die Anwendung eines Begriffs, sonst durch סמך ausgedrückt, heisst bei A. b. Ch. הלוה, לוה. So Hegjon S. 3a: הראשון אתה מלוה אותה אל המאמין, S. 20b: ומפני זה הלוה הכתוב את זה אל תקדו וכו׳ S. 25b, 26b, 28a: ebenso Zurat ha-Arez (ed. Offenbach) S. 41a: הכתוב קודאן נכנסי שמים בשם לוי ומחובר, Sefer ha-Ibbur S. 3: כל שני דברים יהם תלוים זה בזה ולוים זה בזה das. S. 32.35. Für Sinn und Bedeutung, was sonst durch ענין ausgedrückt wird, gebraucht A. b. Ch. משמע. So Hegjon S. 7a: כמשמע השם של וראו. S. 9b, 10b, 13a, 19a u. a. O. vgl. Sefer ha-Ibbur S. 35: משמע הכתוב. Die denkende Seele, sonst נפש המחשבה, נפש החכמה heisst bei A. b. Ch. נפש ההוגה Hegjon S. 10a, 11a, 11b, 12a, 16a.

angelegt sei, manche Bedenken erheben lassen[1]). Das jedoch steht ausser allem Zweifel, dass die Tendenz nicht sowohl eine streng wissenschaftliche als eine populär homiletische ist, und dass die Stärke des Verfassers sich nicht sowohl in der Entwicklung selbständiger philosophischer Gedanken als in der geistvollen Auslegung und in der durch ihre Treffsicherheit nicht selten überraschenden Anwendung der beigebrachten biblischen Texte zeigt. Abraham bar Chijja ist ein helldenkender, vorurtheilsfreier Geist und mag in dieser Beziehung vielleicht manchem hervorragenderen Denker überlegen sein. Wenn auch Israel das von Gott auserwählte Volk ist, so ist nach seiner Ansicht doch auch der Nichtisraelit im Stande, sich zu derselben Stufe der Gottgefälligkeit wie der Israelit zu erheben[2]). Er erklärt es für eine Thorheit, dass die Gebete der Lebenden auf das Schicksal der Gestorbenen noch einen wohlthätigen Einfluss ausüben könnten[3]). Für ihn besteht das Ideal der Frömmigkeit nicht in einer übertriebenen Asketik, der Fromme solle sich vielmehr auf diejenige Enthaltsamkeit beschränken, die durch das Religionsgesetz vorgeschrieben sei[4]). Wie er in dem Buch über Kalenderkunde dem weitverbreiteten Aberglauben entgegentritt, in der Zeit der Tekufa kein Wasser zu trinken[5]), so missbilligt er den Brauch, beim Vorlesen aus der Thora

---

[1]) Rapoport (Einleit zu Hegjon ha-Nefesch S. LIV) bemerkt zutreffend, dass der zweite Abschnitt unserer Schrift eine Betrachtung über den für den Morgen des Versöhnungsfestes bestimmten Prophetenabschnitt (Jes. 57 fg.), der dritte eine Betrachtung über den für den Nachmittag dieses Festes bestimmten Prophetenabschnitt (Buch Jona) darbietet. Rosin (Ethik des Maimonides S. 15) geht weiter und meint, dass der erste Abschnitt eine Betrachtung für das Neujahrsfest und der vierte eine solche für den Busssabbat sei. Das Thema des ersten Abschnitts ist ja aber gar nicht, wie Rosin angiebt: Natur und Schöpfung, sondern die Frage, wie der Herrscherberuf des Menschen mit der Vergänglichkeit seines Wesens zu vereinigen sei, und nur zur Beantwortung dieser Frage wird auf eine Erörterung über die Wurzeln oder Principien der Dinge eingegangen. Eine religiös-ethische Betrachtung über den Schöpfungsgedanken enthält dagegen dieser Abschnitt nicht. Die Anknüpfung des vierten Abschnitts an Jes. 51, 11 würde aber nur in einem ganz vereinzelten Fall als für den Busssabbat geeignet erscheinen. Vielleicht hatte A. b. Ch. eine Betrachtung über den Prophetenabschnitt des Busssabats ursprünglich beabsichtigt, da er im Eingang des zweiten Abschnitts es zu rechtfertigen sucht, dass die Betrachtung über Jes. 57 der über Hosea 14, die er überhaupt nicht giebt, voranzugehen habe.

[2]) Hegjon S. 8a.

[3]) Hegjon S. 32a.

[4]) Hegjon S. 16a.

[5]) Sefer ha-Ibbur S. 8 6.

über die Strafandrohungen, die sogenannten Tochachoth, mit schreckhafter Hast hinwegzueilen[1]). Bei alledem aber würde Abraham bar Chijja auf Grund unserer Schrift kaum den Anspruch haben, in die Schaar der jüdischen Religionsphilosophen eingereiht zu werden. Wenn er von Jedaja Bedarschi in dessen an Salomo ben Adret gerichteten Schutzschrift zu Gunsten der Wissenschaft in einer Reihe mit Männern wie Saadia, Isaak Ibn Giat, Mose Ibn Esra, Salomo Ibn Gabirol und Jehuda ha-Levi rühmlich genannt wird[2]), so mag er dies mehr seinen sonstigen wissenschaftlichen Leistungen zu verdanken haben, die ja von Bedarschi an der erwähnten Stelle auch ausdrücklich hervorgehoben werden, oder dieses Lob gründet sich, soweit es den Philosophen betrifft, auf die von Bedarschi citirte Schrift: גדר האדם (Definition des Menschen), die aber schon früh aus dem wissenschaftlichen Verkehr verschwunden sein muss, da sich meines Wissens keine weitere Spur von ihr nachweisen lässt. Originelle Gedanken wird man in unserer Schrift wenigstens vergeblich suchen. Die philosophischen Anschauungen, die in ihr zur Darstellung gelangen, werden in den allermeisten Fällen von dem Verfasser selbst als Entlehnungen, und zwar von älteren, nichtjüdischen Philosophen bezeichnet[3]). So spricht er gleich im Eingang seiner Schrift von den alten Weisen der Völker, die sich, ohne der Kentniss der Thora gewürdigt zu sein, mit den Fragen der Religion beschäftigt hätten[4]), und auf deren Ansichten er sich in der Forschung

---

[1]) Hegjon S. 40 a.

[2]) Salomo ben Adret's Responsen No. 418: והנשיא רבי, אברהם המכונה צחבה אל שורטה גם הוא התפלסף והעסיק בשבע חכמות ומפני אצלנו ספרים רבים במספר ובהשבורת ובתכונה ובסוד העבור וגם בחכמה האנושית ובסתרי התורה ספר קראו גדר האדם. Unsere Schrift wird also gar nicht erwähnt. Als rechtgläubiger Denker, der sich von der griechischen Wissenschaft nicht habe bethören lassen, wird A. b. Ch. neben Saadia von Schemtob genannt ספר האמונות S. 3b: מחשובים הקדמונים כמו הגאון דב סעדיה ז"ל והנשיא רב אברהם בר חייא הספרדי ורבים ונכבדים כהם וכו'.

[3]) Wenn es S. 3a unter Bezugnahme auf die Interpretation von ויהיה זה טעם תהו ובהו: על כל הטעמים אשר אמרו חכמי תהו ובהו (Genes. 1, 2) heisst: המחקר, so braucht man dabei nicht an jüdische Kreise zu denken; es ist dies vielmehr so zu verstehen, dass die gegebenen Erklärungen der Worte: תהו ובהו mit den Aussagen der Weisen über Materie und Form übereinstimmen. Auch S. 10 a sind diejenigen, die, auf Schriftstellen gestützt, die dort dargestellten Lebensrichtungen als gleichwertig bezeichnen, nicht selbst zu den speculativen Weisen zu zählen.

[4]) S. 1a: ומצאנו רוב חכמי האומות הקדמונים אשר היה להם חלק בתבונה, והכינו לבם על כל דרכי האמונה, ואע"פ שלא זיכם המקום למעלת התורה הקדושה והנאמנה, חקרו על ענין הזה כפי חכמתם וכפי השגת ידם ומצאו הדרך הנכונה ללכת עליה וכו'.

über die Entstehung der Dinge unbedenklich glaubt stützen zu dürfen[1]). An einer anderen Stelle ist von den speculativen Denkern die Rede, die darin übereinstimmten, dass sich der Mensch nur vermittelst der Weisheit und der guten Werke von der Welt der Materie und der Vergänglichkeit loslösen könne. Weil sie aber der Kenntniss der Thora entbehrten, seien diese Denker nicht im Stande, die Weisheit und die guten Werke näher zu bezeichnen, die zu diesem Ziele führten[2]). Der Unvergänglichkeit, so heisst es an einer dritten Stelle, werden nicht alle Menschen, sondern nur bestimmte Individuen theilhaftig. Wer aber diese Individuen seien, und welcher Nation sie entstammten, das könnten die speculativen Denker nicht angeben, weil dies eine Erkenntniss sei, die sich durch die blosse Vernunft nicht ergründen lasse, über die uns vielmehr nur die durch Gott geoffenbarte Thora belehren könne[3]). Allerdings unterliegt es für Abraham bar Chijja keinem Zweifel, dass auch die Weisheit der nichtjüdischen Denker ihrer letzten Quelle nach auf die Thora zurückzuführen sei[4]).

Wie wir später noch im Einzelnen nachweisen werden, ist es im Wesentlichen der neuplatonische Ideenkreis, in dem die von A. b. Ch. dargestellten philosophischen Anschauungen sich bewegen. Welcher Quellenschrift er speciell gefolgt sei, lässt sich jedoch schwer bestimmen, da uns die neuplatonischen Anschauungen bei ihm in einer Fassung entgegentreten, die von allen uns erhaltenen und zu jener Zeit verbreiteten Darstellungen der neuplatonischen Philosophie vielfach abweicht. Am meisten nähert sich seine Darstellung noch derjenigen Gestalt des Neuplatonismus, der wir auch in einer etwas älteren und fälschlich dem Bachja Ibn Pakuda zugeeigneten Schrift begegnen, die jüngst, aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt, unter dem Titel תורות הנפש veröffentlicht wurde[5]). Eine Uebereinstimmung mit dieser Schrift zeigt sich auch in einem Punkte, in dem eine dem Neuplatonismus entstammende Anschauung von A. b. Ch.

---

[1]) S. 1b: והרמז הזה מרשה אותנו לחקור על דברי הקדמונים ואיך היו כל הנמצאות לפי דעתם.

[2]) S. 5a.

[3]) S. 6b.

[4]) S. 2b: ואתה מוצא את כל (גדוליהם) דבריהם המפורשים עד המקום הזה לקוחים מדברי תורה ושאובים ממעין החכמה, אם אתה מעיין בהם. Dass alle Wissenschaft der Nichtjuden von den Juden stamme, lehrt auch Jehuda ha-Lewi, Kusari I,63, II,66; von den ethischen Lehren der Philosophen behauptet dasselbe Abraham Ibn Daud, Emuna Rama, S. 101 (deutsch. Uebers., S. 130).

[5]) Vgl. über diese von J. Broydé (Paris 1890) herausgegebene Schrift meine Abhandlung in dieser Monatsschrift XLI, S. 241 fg.

abgelehnt wird. Es handelt sich um die Frage, wie das über den Menschen kommende Uebel zu erklären und mit dem Glauben an Gott, als den Urheber der Dinge, zu vereinbaren sei. Diese Frage ist, wie A. b. Ch. ausführt, von Manchen so gelöst worden, dass sie behaupteten, nur das Gute sei als etwas Wesenhaftes zu betrachten, als Etwas, was Form und Existenz hat; das Böse hingegen sei nichts Wesenhaftes, es sei Etwas, was keine Form und Existenz hat. Demnach könne man nur von dem Guten als dem Positiven sagen, dass es eine Wirkung Gottes sei, nicht aber von dem Bösen, das als die blosse Negation des Guten selber keine Wirkung, sondern nur die Aufhebung einer solchen sei[1]). Das entspricht der Lehre Plotin's, der das Böse als den Mangel des Guten (ἀπουσία ἀγαθοῦ, στέρησις), als das Formlose mit der Materie identificirt, die selber die ursprüngliche und absolute Privation, der reine Mangel, (πενία παντελής) ist[2]). A. b. Ch. verwirft diese Ansicht. Wie der Verfasser des תורות הנפש in Uebereinstimmung mit dem Kalam[3]), so lehrt auch er, dass Gott das Böse wie das Gute, jedes Ding und dessen Gegensatz geschaffen habe[4]). Für die aufgeworfene Frage aber giebt er eine andere Lösung.

Von jüdischen Vorgängern, die unser Verfasser hätte benutzen können, käme in erster Reihe Saadia in Betracht, mit dessen vielseitiger literarischer Thätigkeit er, wie wir aus Citaten in seinen anderen Schriften ersehen, wohl vertraut war[5]), und dem er in Anerkennung seiner überragenden Autorität

---

[1]) S. 30 b—31 b.

[2]) Plotin I, 8. 3; I, 8, 10—13. Vgl. Zeller, die Philosophie der Griechen, III, 2[2], S. 489.

[3]) תורות הנפש S. 7. Vgl. Maimonides, More I, 73. (Munk, Guide I, pag. 395—98.)

[4]) S. 32 a.

[5]) So sagt er in der Einleitung zum ספר מגלת המגלה (angeführt bei Filipowsky a. a. O. S. IX—X.) וכל הראשונים היו מתעסקים בענין הזה לחזק את אמונתם, ולשמר להם שכר פעולתם, כאשר אתה מוצא בדברי חז"ל במקומות רבות . . . וכאשר עשה רבנו סעדיה גאון בפירוש ספר דניאל וברוב החבורים אשר חבר, כגון ספר האמונות והתחבור הנקרא ספר הגלוי וכן רבים לפניו ולאחריו. Ein anderes Citat aus Saadia's Danielcommentar findet sich im vierten Abschnitt des ספר מגלת המגלה (Filipowsky S. XI). Im Sepher ha-Ibbur S. 59 heisst es: ואמר הגאון רב סעדיה בר' יוסף ראש הישיבה זצ"ל קבוע היה מהר סיני שלא יהיה פסח יום שני כדי שלא יהיה יום הכפורים ערב שבת. Daselbst S. 94 wird eine das Kalenderwesen betreffende Stelle aus einer Streitschrift Saadia's citirt, die wohl gegen die Karäer (המינים) gerichtet war, und S. 96 eine Stelle aus dem mit jener Schrift vielleicht identischen ספר ההכרה.

nicht ohne Bedenken zu widersprechen wagt[1]). Umso auffälliger ist es, dass in unserer Schrift, ebenso wie in dem erwähnten תורות הנפש[2]), Saadia's Emunoth we-Deoth, dieses für die jüdische Religionsphilosophie grundlegende Buch, völlig unberücksichtigt bleibt[3]). Die zahlreichen Berührungspunkte, welche das Hegjon ha-Nefesch in seinen ethischen Anschauungen mit den Herzenspflichten des Bachja Ibn Pakuda aufweist, werden wohl auf eine Benutzung dieses Werkes zurückzuführen sein[4]), obschon der Verfasser in anderen Punkten wieder, wie z. B. in seiner Verwerfung der freiwilligen Fasten, eine der Lehre Bachja's entgegengesetzte Ansicht vertritt[5]). Ob das Bekenntniss zu den Anschauungen der neuplatonischen Philosophie gerade auf das Beispiel Salomo Ibn Gabirol's zurückzuführen sei, will mir zweifelhaft erscheinen, da sich eine Beeinflussung durch diesen hervorragendsten Vertreter des Neuplatonismus unter den Juden bei Abraham bar Chijja ebenso wenig, wie bei dem Verfasser des תורות הנפש, mit Sicherheit nachweisen lässt. Es bedarf ja wohl auch keiner besonderen Erklärung für die Hinneigung zum Neuplatonismus in einer Zeit, in der diese auch dem religiösen Bedürfniss der Bekenner des Monotheismus entgegenkommende Weltanschauung durch zahlreiche Schriften, wie die Encyklopädie der lauteren Brüder, die sogenannte Theologie des Aristoteles, den arabischen Originaltext des Liber de causis und die pseudoempedokleischen Schriften, unter Arabern und Juden eine so weite Verbreitung gefunden hatte.

Die Vorliebe für den Ideenkreis des Neuplatonismus mag es wohl auch erklären, dass sich von einer wesentlichen Beeinflussung durch Alfarabi und Ibn Sina, die beiden Hauptvertreter des allerdings mit neuplatonischen Elementen versetzten Aristotelismus unter den Arabern, keine Spuren nachweisen lassen. An einer einzigen, später noch zu erörternden Stelle, an der es sich aber um keine eigentlich philosophische Frage handelt, ist mir eine unzweifelhafte Benutzung der Schrift Alfarabi's vom „Musterstaat" entgegengetreten.

---

[1]) Sepher ha-Ibbur S. 60: ואל יאשימני אדם ויאמר איך תוכל להשיב על חכם גדול ומופלא ממך, אני אומר ודאי הוא גדול ממני בכל חכמה וכן היה משה רבנו עבד ד' נאמן וגדול בכל ישראל, ועל כל זאת לא עזב אלעזר הכהן להשלים דבר שלא השלים אותו משה.

[2]) Vgl. Monatschrift XLI, S. 448.

[3]) Erwähnt wird das Emunoth in der oben S. 199 (Anmerk. 5) angeführten Stelle aus dem ספר מגלת המגלה.

[4]) Vgl. Rosin a. a. O. S. 16.

[5]) Hegjon S. 16a. Vgl. Hzpfl. IX, 5; X, 6.

Auf den späteren Entwicklungsgang der jüdischen Religionsphilosophie hat das Hegjon ha-Nefesch, seiner untergeordneten Bedeutung entsprechend, einen kaum bemerkbaren Einfluss ausgeübt. Neben Maimonides, der in seiner Darstellung der Ethik einzelne Anregungen aus ihm geschöpft haben mag[1]), kommt allenfalls noch Nachmanides in Betracht, der das Hegjon ha-Nefesch nachweisbar gekannt und benutzt hat[2]).

Versuchen es wir nunmehr, die bedeutsameren philosophischen und ethischen Anschauungen, die im Hegjon ha-Nefesch zur Darstellung gelangen, dem Leser vorzuführen und sie mit einem Quellennachweis zu begleiten, der in geschichtlicher Beziehung nicht ohne ein gewisses Interesse sein dürfte.

Um die Frage zu beantworten, was den Menschen, der doch ein so nichtiges und vergängliches Wesen sei, dazu befähige, die Herrschaft über alle anderen Reiche der Schöpfung auszuüben und sich zur Würde der Erkenntniss und der Wissenschaft zu erheben, haben die Weisen der alten Völker, die sich, ohne der Offenbarung gewürdigt zu sein, mit den Problemen des Glaubens beschäftigten, die Grundelemente, aus denen die Dinge geschaffen sind, zu erforschen gesucht, von der Voraussetzung ausgehend, dass die Erkenntniss der Grundlage und des Ursprungs eines Dinges zur Erkenntniss der Art seiner Entstehung und seiner Organisation führe. So soll ja auch der

---

[1]) Vgl. Rosin S. 16—17.

[2]) Die Annahme Rapoports (S. LV—LVI), dass Nachmanides das Hegjon ha-Nefesch nicht gekannt habe, weil er in seinem Pentateuchkommentar (zu Levit. 26, 16) über die beiden Strafandrohungen der Schrift eine der des A. b. Ch. (S. 40 a.) entgegengesetzte Ansicht ausspricht, ohne seines Vorgängers Erwähnung zu thun, ist irrig, denn nicht nur hat Nachmanides in der Erklärung der Worte תהו ובהו die Ausführung im Hegjon ha-Nefesch, deren auch Saadia ibn Danân (Vgl. Neubauer, Notice sur la Lexicographie, pag. 212) und Jacob bar Scheschet (Vgl. Michael, Or ha-Chajjim, S. 37) rühmend Erwähnung thun, stillschweigend benutzt, sondern in der Schrift האמונה והבטחון citirt er ausdrücklich eine Ansicht A. b. Ch's, die sich im Hegjon ha-Nefesch findet: האמונה והבטחון cap. 19: ודעת החכם הנשיא רב אברהם צחבא שורטא ז"ל במים אשר מעל השמים, כי הוא נאמר על הצורה שאינה נדבקת אל גוף כלל· Vgl. Hegjon S. 4 a: זכן אמר הכתוב הללוהו שמי השמים והמים אשר מעל השמים כאלו אמר וצורת האור הבהיר אשר מעל השמים. Eine Entlehnung des Nachmanides aus dem ספר מגלת המגלה glaubt Isaak Abravanel (Pentateuchkommentar, Hanoviae, 1710, S. 5 b.) constatiren zu können. Der Verschiedenheit der Ansichten des A. b. Ch. und des Nachmanides in Betreff der Strafandrohungen thut auch Jacob b. Chananel Sikili in seinen Homilien über den Pentateuch Erwähnung (vgl. Steinschneider, Katalog der Handschriften der Hamburger Stadtbibliothek, S. 30; Michael, Or ha-Chajjim, S. 37); auch die dort erwähnten חכמי המחקר weisen auf unsere Schrift A. b. Ch's hin, in der diese Bezeichnung häufig wiederkehrt.

Mensch nach Deut. 4, 39 durch die Betrachtung des Himmels und der Erde und nach Hiob 19,26 durch die Betrachtung der Organisation seines eigenen Körpers und der Gestaltung seiner Gliedmassen zur Erkenntniss der göttlichen Schöpferweisheit angeleitet werden[1]). Der Mensch, seiner Definition nach ein animalisch-vernünftiges Wesen, bildet als solches das Endziel der Schöpfung, denn die Vorzüge der animalischen Wesen mit der Kraft des Denkens verbindend, stellt er in seinem Wesen eine Vereinigung von Vorzügen dar, wie sie sich bei keinem anderen Wesen der Schöpfung findet. Mit allen anderen Geschöpfen aber hat der Mensch das gemeinsam, dass er ein Körper ist, d. i. ein Ding, das eine Ausdehnung hat und dem Länge, Breite und Tiefe zukommen. Dieser Definition zufolge ist der Körper aus zwei ursprünglich von einander getrennten Dingen zusammengesetzt, die in Gottes Denken potentiell bestanden haben, bis die Zeit gekommen war, da sie durch den Willen Gottes miteinander vereinigt und verbunden worden sind[2]). Allerdings ist das, was hier von der Zeit gesagt ist, nur im uneigentlichen Sinne zu verstehen, denn da die Zeit nichts Wesenhaftes, sondern nur das Maass der Existenz der Dinge ist, so kann es vor der Schöpfung, d. i. bevor die Dinge existirten, auch keine Zeit gegeben haben[3]). Von jenen beiden Dingen ist das eine die Materie,

---

[1]) S. 1b. Die gleiche Auslegung der Worte (Hiob 19, 26): ומבשרי אחזה אלוה findet sich auch bei Bachja Herzenspfl. II, 5. Vgl. Bacher, Die Exegese der jüd. Religionsphilosophen des Mittelalters vor Maimuni. Budapest, 1892, S. 84, Anmerk. 2.

[2]) S. 2a: והטעיין בגדר הזה עיון יפה, ימצאנו מחובר משני דברים, וראוים הם על שקול הדעת להיותם מקדם נפזרים ונפרדים, ולפני המחשבה הטהורה בכח הם עומדים, עד היו שני השרשים האלה שהם ההיולי והצורה גנוזים לפני das.: בא רצונו להדביקם ולהחבירם יתמצא ההיולי S. 2b: והמקום עומדים על סדריהם, עד העת שהיה ראוי לפניו להוציאם והצורה אשר היו לדבריהם עומדים בכח לפני בריאת העולם. Eine wirkliche Existenz von Materie und Form vor der Schöpfung, wie Kaufmann meint, (Theologie des Bachja Ibn Pakuda, S. 47, Anmerk. 1) lehrt demnach A. b. Ch. nicht.

[3]) S. 2a: והמעשה והעת אשר נאמר כאן הוא נאמר על הרחבת הלשון ועל דרך בני אדם, אבל על האמת והעיקר אין לפני יצירת הנמצאים מן הכח אל המעשה שום עת ולא זמן. כי הזמן היה עומד בכח מעמדת כל הנמצאות בו, כי אין הזמן דבר שיש לו ממש ואינו כי אם (אמירה) [מדת] (מ)עמדת הנמצאות, ואם אין שם נמצאות אין שם (אמירה) [מדה] שהזמן תלוי. (Vgl. Schmiedl, Studien über jüdische, insonders jüdisch-arabische Religionsphilosophie, S. 114, Anmerk. 2). Auch nach תורות הנפש, S. 66 sind die von Gott ausgehenden Emanationen nicht in der Zeit entstanden. Ebenso lehrt Maimonides gegen Aristoteles, dass die Zeit zu den geschaffenen Dingen gehöre (More II, cap. 13.30, Munk, Guide, II, pag. 106, 231). Auch im ספר מגלת המגלה hat A. b. Ch. diesen Gegenstand behandelt. Die Inhaltsangabe des ersten Abschnitts lautet (Filipowsky S. X): השער הראשון סדרנו בו טעמים מהחכמה החיצונה בחדוש ענין הזמן וגדרו.

die der Form und Gestaltung entbehrt, aber dazu bestimmt und bereit ist, die Form und Gestaltung in sich aufzunehmen; das andere ist die Form, die mit der Kraft ausgestattet ist, die Materie mit Bild und Gestalt zu bekleiden. Beide bedürfen einander. Die Materie bedarf der Form, um durch sie zur Existenz zu gelangen und die ihren Mangel beseitigende Ergänzung zu finden[1]; die Form wiederum bedarf der Materie, um durch sie zu sinnlicher Wahrnehmung zu gelangen. Die Form steht jedoch über der Materie, da sie dieser nur bedarf, um zur Wahrnehmung, nicht aber um zur Existenz zu gelangen, während die Materie ohne die Form weder existiren noch wahrgenommen werden kann.

In der Materie wie in der Form sind zwei Bestandtheile zu unterscheiden. Der eine Theil der Materie ist rein und lauter, der andere ist Schmutz und Hefe. Bei der Form ist der eine Theil die in sich geschlossene und versiegelte Form, die zu rein und heilig ist, um eine Verbindung mit der Materie einzugehen. Das ist die Form der Engel, der Seraphim und der Seelen, wie überhaupt aller der oberen Welt angehörenden Wesen. Der Wahrnehmung durch die Sinne unzugänglich, können diese Formen nur von denjenigen erkannt werden, die sich in tiefeindringender Weise mit der Wissenschaft beschäftigen[2]. Der andere Theil der Form ist die gehöhlte und offene Form, die der Vereinigung mit der Materie und der Verwandlung durch sie zugänglich ist[3]. Durch das Schauen und die Ausstrahlung auf die durchhöhlte Form steht die für sich bestehende und der Vereinigung mit der Materie unzugängliche Form jener bei, die Materie mit allen von ihr aufnehmbaren Formen zu

---

[1]) S. 2a: ההיולי הוא חלש ודל מהיות לו כח להעמיד את עצמו ולמלאות את חסרונו אם אין הצורה הנדבקת בו. Das entspricht der Lehre Plotins, nach welcher die Materie die ungestillte Sehnsucht nach dem Sein, die reine Privation (στέρησις) des Seins ist. Vgl. Zeller, S. 488.

[2]) S. 2b.

[3]) S. 2 a. Die Unterscheidung zwischen der für sich bestehenden und niemals mit der Materie sich verbindenden Form und der anderen in die Materie eingehenden Form gründet sich vielleicht auf die Unterscheidung, die Plotin zwischen dem Nus und der Weltseele auf der einen und der aus der Weltseele hervorgehenden Natur auf der anderen Seite macht. Während die Weltseele ein schlechthin unsinnliches Wesen ist, das weder in die Körperwelt eingeht, noch auch nur mittelbar auf das Körperliche einwirkt, ist die Natur, das blosse Abbild und Erzeugniss von jener, auf ähnliche Weise mit dem Körper des Weltalls verbunden, wie die Menschenseele mit dem menschlichen Leibe (Zeller, S. 482). Vgl. Theologie des Aristoteles (Plot. IV, 8. 7).

bekleiden[1]). Zuerst ging die niedere Form mit der reinen und lauteren Materie eine feste und starke, während der Zeit ihrer Vereinigung keinerlei Wandlung und Veränderung erleidende Verbindung ein, aus der die Himmelskörper enstanden sind. Dann verband sie sich mit dem Schmutz und dem Hefensatz der Materie, und daraus entstanden die ihre Formen wechselnden Körper, wie die vier Elemente und was aus diesen zusammengesetzt ist[2]). Wir können demgemäss, da sich die niedere Form in diese beiden Formen sondert, drei Arten von Formen unterscheiden. 1. Die für sich selbst bestehende, mit dem Körper nicht verbundene Form; das sind die in der Oberwelt existirenden Formen.

---

[1]) Das ist gleichfalls neuplatonische Anschauung und speciell der Lehre Plotin's entsprechend, der im achten Buch der dritten Enneade, das vom Schauen handelt, die schöpferische Thätigkeit Gottes und der geistigen Substanzen als ein Schauen darstellt. Ebenso lehrt auch Gabirol, dass die Formen in dem Verursachten dadurch hervorgerufen werden, dass die Ursache auf das Verursachte schaut und ihm gegenübersteht. Er beruft sich hierfür auf die angebliche Lehre Plato's, nach welcher die Formen in der Intelligenz durch das Schauen des Willens, in der universellen Seele durch das Schauen der universellen Intelligenz und in der Natur und der körperlichen Substanz durch das Schauen der universellen Seele entstehen sollen. Das Schauen der Substanzen aber sei so zu verstehen, dass die einen den anderen gegenüberstehen und dass die einen ihre Kräfte und ihr Licht auf die anderen ergiessen (Fons vitae, ed. Baeumker, pag. 289 seq. Falaquera's Auszug V, 19. 20. Guttmann, die Philosophie des Salomo Ibn Gabirol, S. 213—214). Uebereinstimmend damit heisst es in den jüngst veröffentlichten pseudoempedokleischen Fragmenten (Kaufmann, Studien über Salomon Ibn Gabirol S. 31): ואמנם היה השכל כן, כי הוא נברא מהאור הראשון הגמור האמיתי והאור הראשון בצד שהוא נכחו, כי האור הראשון ופעולותיו הגמורות המאירות הם ביסוד והם בצד שהוא נכחו, das. S. 32: יביט עליהם וימשך מהם ונקרא שכל כי הוא יביט עליהם ויפעל בהם כל מה שתחתיו ומפני שהיה השכל כמו כשאמרנו היה עושה המעשים המתוקנים היותנים הפשוטים וישפיל עצמו וכשירצה להביט למעלה יורה שהוא האור הגמור מאצל האמת האמיתית וישפוך עליהם הטוב האמתי. Auch im תורות הנפש wird die Seele als eine Ausstrahlung des göttlichen Lichtes bezeichnet (S. 65—66; S. 69—74). Vgl. auch Isaak Ibn Latif, Zurat ha-Olam, cap. 14.

[2]) Die Schriftgemässheit der Lehre von der Entstehung der irdischen Dinge aus der Verbindung der potentiell schon vor der Weltschöpfung vorhandenen Materie und Form wird aus den Worten (Genes. 1, 2): והארץ היתה תהו ובהו abgeleitet, in denen תהו als das Nichtige, Unwirkliche die Materie bedeutet, בהו = בו הוא als dasjenige, wodurch das Andere die Existenz erlangt, die Form, die der Materie die Existenz verleiht (Vgl. oben S. 201 Anmerk. 2.) Nach einer anderen Erklärung ist unter בהו die reine, mit der Materie nicht verbundene Form zu verstehen, die durch sich selbst (בו הוא), durch ihre eigene Kraft existirt. Abweichend davon wird im תורות הנפש S. 14 ausgeführt, dass תהו, בהו und חשך die verschiedenen Theile der Materie bezeichnen, und zwar תהו den obersten, lichtvollsten Theil der Materie, בהו die Materie, die der Erde näher ist, und חשך den alleruntersten Theil der Materie.

Diese Form bedarf keines sie umgebenden Ortes, da der Ort das die Gestalt eines Körpers nach aussen von allen Seiten Umfassende ist, sie kann vielmehr selbst der Ort für einen Körper sein[1]). 2. Die Form, die mit der reinen und lauteren Materie eine untrennbare Verbindung eingeht und sich niemals verändert, das ist die Form der Himmelskörper. 3. Die Form, die mit der niederen Materie eine nicht dauernde Verbindung eingeht und sich von Körper zu Körper, von Gestalt zu Gestalt fortbewegt[2]). Zu diesen drei Arten kommt aber noch eine vierte hinzu. Wir können uns nämlich eine Form vorstellen, die eine Verbindung mit dem Körper eingeht und eine Zeit lang mit ihm vereinigt ist, sich aber dann wieder von ihm trennt und, vom Körper abgesondert, in ursprünglicher Weise fortbesteht. Da die Vernunft die Möglichkeit einer solchen Form anerkennt, so muss sie auch wirklich vorhanden sein, denn Alles, dessen Existenz die Vernunft als möglich anerkennt, muss einmal von der Möglichkeit zur Wirklichkeit gelangt sein[3]). Diese vierte Art der Form ist die Form der Menschenseele[4]).

Gehen wir nun zur Körperwelt über, so sind in ihr zu unterscheiden: die Körper, die ihren Ort nicht verändern, und die Körper, die ihren Ort verändern. Die ersteren lassen sich wieder eintheilen: 1) in solche Körper, die ihre Form überhaupt nicht wechseln (die Fixsterne), 2) in solche, die ihre Form, aber nicht das Maass ihres Körpers wechseln (die Elemente) und 3) in solche, die ihr Körpermaass, aber nicht ihre

---

[1]) Nach Plotin (IV, 8, 3) ist die höchste Form als Ort für die anderen Formen zu betrachten. Vielleicht ist auch an unserer Stelle (3b) zu lesen: [לצורה אחרת] וראויה להיותה מקום (לגוף אחר, da לגוף אחר keinen rechten Sinn giebt.

[2]) S. 3b, 5a. Die Gesammtheit der Formen wird in der Schrift סים genannt; unter אור ist die von der Materie getrennte Form (vgl. die oben S. 204, Anmerk. 1 aus den pseudoempedokleischen Fragmenten angeführte Stelle, Theolog. d. Aristotel. S. 82 fg.) und unter רקיע die mit der reinen Materie verbundene Form zu verstehen (S. 3b).

[3]) S. 5a: וישאר בידנו חלק רביעי אשר המדע מביא עליו החלוק, והמדע נותן שהוא ראוי להמצא, כאשר הדעת מורה, כי כל החלקים אשר החכמה נותנת להוציאם אל גוף המעשה, והחלק הזה שקול הדעת וראיית החכמה מכריחים אותנו; das: כבר יצאו מן הכח אל המעשה. להודות כי יש בעולם צורה וכו'. Aehnlich sagt Albo (Jkkarim III, cap. 3, Anfang): כל דבר שהוא בכח צריך שיצא מן הכח אל הפעל, וכל מה שלא יצא מן הכח אל הפעל הנה מציאותו בכחניות ההוא לבטלה כאלו לא היה. Eine ältere Quelle für diesen Satz ist mir nicht bekannt.

[4]) S. 5 a.

Form wechseln (die Pflanzen)[1]). Nachdem (in den drei ersten Schöpfungstagen) die ihren Ort nicht verändernden Körper geschaffen waren, ging auf Gottes Befehl ein neuer Lichtstrahl von der für sich selbst existirenden Form aus, der, indem er sich über den Himmelskörper von Punkt zu Punkt und von Theil zu Theil verbreitete, die Wirkung hatte, dass die dem Körper ständig anhaftende Form ihren Ort wechselte. So entstanden die Himmelskörper, die ihren Ort wechseln, aber sich ihrer Form nicht entkleiden (die Planeten). Von diesem Lichtstrahl ging wieder ein anderer aus, der zu dem seine Form wechselnden Körper (den Elementen) gelangte, und durch dessen Einwirkung die Lebewesen entstanden, die sich in den drei Müttern, im Wasser, in der Luft und auf der Erde bewegen[2]). Von der Bewegung dieser Lebewesen unterscheidet sich die Bewegung der Planeten dadurch, dass diese kreisförmig ist und eine Sphäre darstellt, die alles unter ihr Existirende umfasst, begrenzt und ihm seinen Stempel aufdrückt. Demnach giebt es vier Arten von sich bewegenden Körpern, die (in den drei letzten Schöpfungstagen) durch den zweiten, von der für sich bestehenden Form ausgehenden Lichtstrahl entstanden sind[3]). Die Schöpfung der Welt, ihr Hervorgehen aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit ist jedoch nicht als ein Act der Nothwendigkeit aufzufassen, oder so, als ob Gott die Welt geschaffen habe, weil er den Unterschied zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit erwogen hätte. Die Schöpfung der Welt ist vielmehr ein Act der Liebe Gottes; er hat die Dinge, die seine Weisheit in's Dasein rufen wollte, geschaffen, um den Geschöpfen seine Liebe zu erweisen und sie zur Erkenntniss seiner Weisheit und Macht anzuleiten[4]).

---

[1]) S. 4a.

[2]) Von den Müttern ist auch im Sepher Jezira II,1 die Rede, als solche werden aber Luft, Wasser und Feuer (אמ"ש) genannt, während A. b. Ch. das Feuer ausschliesst, weil in ihm Lebewesen nicht bestehen und sich nicht bewegen könnten. Auch von den lauteren Brüdern werden die Elemente als Allmütter bezeichnet. Dieterici, Die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber im X. Jahrhundert, S. 55.

[3]) S. 4b.

[4]) S. 32a: ובמדה הזאת המהוללה אשר בחסד ברא את העולם והוציאו מן הכח אל המעשה, ולא מפני שהעולם הזה צריך לצאת אל המעשה, או היה מבין ההפרש אשר בין הכח ובין המעשה, כי אם להגדיל חסדו אל כל יצוריו ולהראותם חכמתו וכחו הגדול וגבורתו. Die Ansicht, dass die Welt mit Nothwendigkeit geschaffen sei, ist die auch von Maimonides (More II,19) bekämpfte Ansicht des Aristoteles und seiner Schule. Die Bemerkung, dass Gott die Welt auch nicht geschaffen habe,

Von der Menschenseele, die sie als vierte Art der Form aufgestellt, behaupten die Weisen, dass ihr Gesundheit oder Krankheit, Leben oder Tod zuzuschreiben sei. Die Gesundheit der Seele ist die Weisheit, ihre Krankheit ist die Thorheit; das Leben der Seele besteht in der Gottesfurcht und in den guten Werken, um derentwillen der Mensch ein Frommer genannt wird, der Tod der Seele in der Herabwürdigung der Ehre Gottes und in den bösen Werken, um derentwillen er ein Frevler genannt wird. Wenn der Weise und Fromme aus dieser Welt scheidet, so trennt sich die Seele in Folge ihrer Weisheit vom Körper und besteht in ihrer ursprünglichen Form weiter fort; in Folge ihrer Frömmigkeit aber, die sie die Weltdinge verschmähen liess, steigt sie von der Niederwelt zur Oberwelt empor und gelangt zu der reinen, oberen Form, mit der sie sich vereinigt, um sich niemals wieder von ihr zu trennnen. Die Seele des Weisen, der jedoch ein Frevler war und den Lüsten dieser Welt nachging, trennt sich zwar in Folge ihrer Weisheit von der Materie und besteht weiter für sich fort, in Folge ihrer Frevelhaftigkeit aber ist sie nicht im Stande, sich von den Gebilden dieser Welt loszulösen und sich über den Himmelskörper hinaus zu dem reinen Licht zu erheben; sie wird vielmehr unter dem Licht der Sonne umhergetrieben, deren Wärme sie wie brennendes Feuer empfindet[1]). Die Seele des Frommen wieder, der jedoch ein

---

weil er den Unterschied zwischen der Möglichkeit und Wirklichkeit erwogen habe, bezieht sich vielleicht auf die Ansicht derer, die nach Maimonides (More II,21) annahmen, dass Gott zwar der Urheber der Welt sei und deren Existenz vor der Nichtexistenz vorgezogen habe, dass dies aber nicht in der Zeit geschehen sei. Wenn es dann bei A. b. Ch. weiter heisst: אבל שהם היו עומדים בכח טוב להן והקב"ה הביאם אל המעשה על דרכם למלאות עצת חכמתו, so will er damit gleichfalls sagen, Gott habe nicht gemeint, es sei besser, wenn die Dinge von der Möglichkeit zur Wirklichkeit kämen, denn auch die Möglichkeit wäre für sie gut gewesen; Gott aber habe sie zur Wirklichkeit gebracht, um den Rathschluss seiner Weisheit zu erfüllen.

[1]) Ganz ähnlich heisst es im תורות הנפש, S. 87: ויש נפשות ביניהן המתנשאות באויר ג"כ עד גלגל הקתר בכח הידיעות אשר בהן, אבל מעשיהם הרעים והנאלחים יעמדו נגדן ופשעיהן יכבדו עליהן ויפנעו אותן מלעלות, והמלאכים הטהורים ימטירו עליהן מלמעלה חצי אש ולא היה ביכולתן לעמוד במקומן ותשובנה לרדת בבשת ובבזיון כפי מה שהתרשלו בעבודת ד'. Die Anschauung entspricht der Lehre Plotins, die Zeller (S. 528) mit folgenden Worten widergiebt: „Wie die Seelen ursprünglich durch ihre Neigung zum Sinnlichen in die Leiber herabgezogen worden sind, so werden auch beim Austritt aus dem Leibe diejenigen Seelen, welche sich von der Anhänglichkeit an die Sinnenwelt nicht befreit

Thor war, löst sich in Folge ihrer Frömmigkeit, die sie die Dinge dieser Welt verschmähen liess, von der Materie los und strebt, für sich fortzubestehen; in Folge ihrer Thorheit aber, die ihr den Weg der Weisheit und die Erkenntniss von der Einfachheit der Seele verschloss, vermag sie nicht, sich von der unteren Luftsphäre zu trennen, und sie verbindet sich deshalb abermals mit der Materie, und zwar so oft, bis sie sich zuletzt die Weisheit angeeignet und sich dadurch über die untere Luftsphäre zu der Höhe hinaufgeschwungen hat, die ihr in Folge ihrer Frömmigkeit zukommt[1]). Die Seele desjenigen endlich, der zugleich ein Thor und ein Frevler war, kann sich von der Materie überhaupt nicht trennen und fällt, gleich dem Thiere, im Tode ganz der Vernichtung anheim. Wenn wir nun die Gesammtheit der Dinge im Hinblick auf ihre Existenz in dieser und in der künftigen Welt betrachten, so können wir sie in vier Gruppen eintheilen: 1) in solche Dinge, die in dieser und in der künftigen Welt Bestand haben (das ist die reine Form oder die Engel), 2) in solche, die nur in dieser, aber nicht in der künftigen Welt unverändert fortbestehen (das sind die Himmelskörper), 3) in solche, die weder in dieser, noch in der

---

haben, naturgemäss darin festgehalten und in neue Leiber versetzt, die ihrer inneren Beschaffenheit entsprechen. Es ist ein allgemeines Gesetz, dass die Seele nach dem Tode dahin kommt, wohin ihre Neigung sie zieht; wenn sie den Körper verlassen hat, sucht sie einen Ort für sich, und ist sie nun nicht fähig, sich in's Uebersinnliche zu erheben, so wird sie sich wieder in einem Körper, und zwar in dem Körper niederlassen, der am besten für sie taugt".

[1]) Rapoport (a. a. O. S. LII) meint, dass A. b. Ch., da er im ספר מגלת המגלה die Lehre von der Seelenwanderung als grosse Thorheit verwirft (Filipowsky a. a. O. S. X), die hier im Namen der חכמי המחקר vorgetragene Lehre nicht zu der seinigen habe machen wollen. Ich kann mich dieser Ansicht nicht anschliessen, schon aus dem Grunde nicht, weil A. b. Ch., wie bereits bemerkt (oben S. 197), im ganzen Verlaufe dieser Schrift die Lehren der חכמי המחקר als die seinigen vorträgt. Genauer zugesehen, ist aber auch gar kein Widerspruch zwischen beiden Stellen vorhanden. Was A. b. Ch. im ספר מגלת המגלה verwirft, ist nicht die Wiedervereinigung der Seele mit der Materie, wie sie hier gelehrt wird, sondern das Durchwandern der verschiedenen Thierleiber bis zur Wiedervereinigung mit dem ersten Körper. Es heisst dort nämlich: ואיני צריך לומר דברי המעתיקים אשר אמרו שהנפשות בו נעתקות מגוף לגוף בכל מיני החיים עד שהן חוזרות באחרונה אל הגוף הראשון, כי דברי אלו הן הבאי והבל גדול. — Nach dem חיידות הנפש, S. 88 gelangen die Seelen der die rechte Erkenntniss entbehrenden Frommen zuerst in ein irdisches Paradies, wo sie solange verweilen, bis sie sich diese Erkenntnis angeeignet haben.

künftigen Welt unverändert fortbestehen (das sind die Dinge der sublunarischen Welt) und 4) in solche, die zwar in dieser Welt keinen unveränderten Fortbestand haben, wohl aber in der künftigen Welt (das ist der Mensch)[1]).

So ist der Mensch, weil seinem wahren Wesen nach für die Ewigkeit bestimmt, als das höchste unter allen irdischen Dingen zu betrachten, und darum von Gott auch als Herrscher über alle Wesen der Erde eingesetzt[2]). Unter den Menschen aber ist es wieder eine bestimmte Nation, die vor den anderen ausgezeichnet und zur Verherrlichung Gottes berufen ist. Israel ist es, das von Gott auserkoren ward, die Thora zu empfangen und Gottes Einheit in der Welt zu bekennen[3]). Diese Stufe ist aber auch den anderen Menschen nicht unerreichbar, denn die Pforten der Umkehr sind Allen geöffnet, die sie suchen, und durch die Umkehr kann der

---

[1]) S. 5b. Sehr interessant ist der Nachweis, wie diese Gruppirung der Dinge sich im biblischen Schöpfungsbericht wiederspiegelt. Alle Dinge, so führt A. b. Ch aus, deren Eintritt in die Existenz mit dem Worte ויהי berichtet wird, haben dauernden Bestand in dieser Welt; wo dieses Wort fehlt, haben die Dinge auch in dieser Welt keinen dauernden Bestand. Beim Licht des ersten Schöpfungstages, der reinen Form, lautet der Schöpfungsbefehl: יהי אור, und die Erfüllung desselben wird mit den Worten: ויהי אור bestätigt. Das יהי אור verbürgt den Bestand des „Lichtes" in dieser Welt, das ויהי אור seinen Fortbestand auch in der künftigen Welt. Bei den Himmelskörpern lautet der Schöpfungsbefehl: יהי, bei ihrem Eintritt in die Existenz heisst es aber nicht mehr einfach: ויהי, sondern: ויהי כן, worin eine Einschränkung liegt, da das Wort כן nur eine Aehnlichkeit und keine völlige Uebereinstimmung bezeichnet. Demgemäss beschränkt sich der Bestand dieser Dinge auf diese Welt und erstreckt sich nicht auch auf die künftige Welt. Bei den Dingen unter dem Himmel lautet der Schöpfungsbefehl nicht mehr: יהי, was ein Verleihen der Existenz durch den Mund Gottes selbst bedeutet; darum sind sie schon in dieser Welt der Veränderung und dem Wechsel unterworfen (S. 66 ומפני זה היתה (התמונה) [התמורה] והחילוף נמצאת בכל המינים האלו כל ימיהם וכו'). Bei ihrem Eintritt in die Existenz aber heisst es: ויהי כן, was ihren Fortbestand in der künftigen Welt ausschliesst. Beim Menschen, dem, obschon er bereits in den Schöpfungsbefehl: תוצא הארץ נפש חיה (Genes. 1,24) miteinbegriffen war, noch ein besonderer Schöpfungsbefehl gewidmet ist, heisst es in diesem nicht: יהי, was darauf hinweist, dass er in dieser Welt keinen Bestand habe. Dagegen heisst es bei seinem Eintritt in die Existenz, wie nur noch beim Licht des ersten Tages ויהי, womit gesagt ist, dass er, das letzte aller Geschöpfe, gleich dem ersten Bestand in der künftigen Welt habe.

[2]) S. 7a.

[3]) S. 7a—7b. Wie bei dem Menschen allein, so führt A. b. Ch. bei dieser Gelegenheit aus, im Schöpfungsbericht die drei Schöpfungsausdrücke: ברא, יצר und עשה zur Anwendung gelangen, so auch Jes. 43,7 bei Israel.

Mensch sich der göttlichen Barmherzigkeit theilhaftig machen [1]).

Wie Gott einem jeden der Wesen die Kräfte verliehen hat, deren es auf seiner Daseinsstufe und zur Erfüllung seines Daseinszweckes bedarf, so hat er auch den Menschen mit den Kräften ausgestattet, die ihn befähigen, seinem Daseinszweck und seiner Bestimmung nachzukommen. Während aber bei den anderen Wesen eine unangemessene Verwendung ihrer Kräfte nur ihnen selber zum Schaden gereicht, begeht der Mensch dadurch eine Versündigung auch an den anderen Geschöpfen, denn sein Herrscherberuf legt ihm die Pflicht auf, die anderen Wesen zu leiten und zur Förderung ihrer Wohlfahrt beizutragen. Darum wird auch der Mensch allein wegen seines Verhaltens zur Rechenschaft gezogen. Wie er in seiner Würde erhöht wird, wenn er seiner Bestimmung genügt hat, so geht er seiner Würde verlustig, wenn er gegen seine Bestimmung gefehlt hat [2]). Die Frommen, die ihrer menschlichen Bestimmung genügen, lassen sich aber in zwei Klassen eintheilen. Die Einen sind diejenigen, bei denen sich die animalische Seele der Vernunftseele völlig gebeugt und untergeordnet hat [3]), die gar kein Verlangen nach den Dingen dieser Welt tragen, sondern ihre Gedanken ausschliesslich auf die künftige Welt gerichtet halten. Die Anderen sind diejenigen, die wohl ein Verlangen nach den Genüssen dieser Welt haben, sich aber der Einsicht der Vernunftseele beugen und um der Ehre Gottes willen dieses Verlangen bezwingen und auf alle unerlaubten Genüsse verzichten. Es ist nun die Frage erörtert worden, welcher dieser beiden Klassen ein grösseres Verdienst zuzuerkennen sei. Nach der Ansicht der meisten Weisen ist das Verdienst desjenigen grösser, der zwar das Verlangen nach den Genüssen dieser Welt empfindet, es aber zu überwinden und zu unterdrücken versteht, weil er durch seine

[1]) S. 8a.
[2]) S. 8b—9a.
[3]) An einer etwas späteren Stelle (S. 11a) handelt A. b. Ch. von den drei Seelenkräften des Menschen, die von Anderen, womit Plato (Timaeus 69 D. 90 A. Vgl. Guttmann, Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud, S. 94. Albo Jkkarim II,8) gemeint ist, auch als drei Seelen bezeichnet werden. Die eine ist die Kraft des Wachsthums, wie die Pflanzenseele, die zweite ist die Kraft der Bewegung und der Ortsveränderung, wie die Thierseele. Zu diesen beiden Kräften kommt beim Menschen als dritte die ihn vom Thiere unterscheidende Kraft hinzu, vermöge deren er das Gute vom Bösen, das Wahre vom Falschen, das Ding von seinem Gegentheil unterscheidet, und durch die er sich Einsicht und Erkenntniss erwirbt.

eigene Mühe und Anstrengung erreicht, was den Anderen gar keine Mühe kostet. So werde man ja auch dem Jüngling, der sich unter Ueberwindung seiner Leidenschaft von der Sünde fernhält, ein ganz anderes Lob spenden als dem nicht sündigenden Greis, der gar keine Leidenschaft mehr empfindet. Die Tieferdenkenden unter den Weisen sind jedoch der entgegengesetzten Ansicht. Sie meinen, dass derjenige sich ein grösseres Verdienst erwerbe, der sich so in seiner Gewalt hat, dass er das Verlangen nach den Genüssen dieser Welt gar nicht empfindet, weil in ihm nicht einmal ein unlauterer Gedanke aufsteigt, während der Andere nicht frei von unlauteren Gedanken ist und dieselben erst überwinden muss[1]). Unser Verfasser scheint der letzteren, auf Aristoteles zurückgehenden Ansicht[2]) seine Zustimmung zu ertheilen[3]).

Die Vernunftseele findet kein Gefallen an dieser Welt und fühlt sich in ihr wie in einem Gefängniss[4]); als Entgelt für den ihr dadurch bereiteten Schmerz erhält sie von Gott eine Belohnung in der zukünftigen Welt. Der thierischen Seele wieder bereitet es Schmerz, ihre Begierden in dieser Welt unterdrücken zu müssen. Hat sie dies trotzdem gethan

---

[1]) S. 10a.

[2]) Arist. Eth. N. VII, 1—11. Rosin a. a. O. S. 17, Anmerk. 1. meint, dass A. b. Ch. darin nicht unmittelbar dem Aristoteles, sondern späteren arabischen Autoren folge. Man könnte vielleicht an Alfarabi denken, der in seinem „Musterstaat" (übersetzt von Dieterici, Leiden, 1900) von dem Häuptling eines solchen Staates sagt (S. 95), er müsse von Natur aus sich vom Spiel abwenden, schon von Natur aus müsse seine Seele über alles, was schändet, erhaben sein, müsse er Gerechtigkeit und die Gerechten lieben, Ungerechtigkeit und Unbill sowie deren Anhänger hassen. Die entgegengesetzte Ansicht will Maimonides (Einleitung zu Aboth cap. VI) bei den Weisen des Talmud ausgesprochen finden. Dass Maimonides in der einschlägigen Erörterung weder dem A. b. Ch. Etwas entlehnt, noch eine mit ihm gemeinsame Quelle benutzt habe (Rapoport S. XXIII), hat bereits Rosin bemerkt.

[3]) Vgl. auch S. 18a: בא לפרש דרך איש הגדול לפני המקום מכל מבקש העולם והורשין, הוא אשר קרא אותו בראש הפרשה שפל רוח וכו'. An einer anderen Stelle (S. 12a—12b) bemerkt A. b. Ch., dass denjenigen Frommen, die nach den Freuden dieser Welt Verlangen trugen, dasselbe aber überwunden haben, als Entgelt dafür in der künftigen Welt eine die Freuden dieser Welt bei Weitem übertreffende, aber ihnen doch ähnliche Belohnung zu Theil werde; die vollkommen Frommen dagegen, deren Verlangen nur auf den Dienst und die Anbetung Gottes gerichtet war, bedürften keiner den irdischen Dingen ähnlichen Belohnung.

[4]) Dass das Leben im Diesseits dem Leben in einem Gefängniss gleiche, ist bekanntlich eine Lehre Plato's, die auch auf den Neuplatonismus übergegangen ist. Vgl. Guttmann, Philosophie Gabirols, S. 68, Anmerk. 1.

und sich der Vernunftseele gebeugt, so wird ihr dafür von Gott eine Belohnung zu Theil, während umgekehrt die Vernunftseele, wenn sie über die thierische Seele nicht den Sieg erringt, dafür eine Strafe zu erleiden hat[1]). Die wahre Kasteiung ist jedoch die Kasteiung der Seele und nicht die des Leibes. Der leiblichen Kasteiung bedarf nur der Böse, um durch die Schwächung des Leibes die Macht der bösen Begierde zu brechen und die Seele aus deren Fesseln zu befreien. Der Fromme hingegen, bei dem die Vernunftseele die Herrschaft über die böse Begierde und über das Verlangen des Leibes hat, soll sich keine anderen als die durch das Religionsgesetz vorgeschriebenen Kasteiungen auferlegen[2]).

Nach ihrer Lebensführung kann man drei Arten von Frommen und Gottesverehrern unterscheiden. 1. Solche, die sich von den Geschäften und den Genüssen dieser Welt vollständig abwenden und ihr ganzes Leben ausschliesslich dem Dienste Gottes weihen. Solcher Gottesverehrer mag es nur einen einzigen, oder es mag deren mehrere geben — wegen der Uebereinstimmung ihrer sittlichen Natur und ihres den Dingen dieser Welt abgewandten Lebens können sie als eine einzige Individualität betrachtet werden. Man kann diese Art als die der Abgesonderten und Gottgeweihten bezeichnen[3]). 2. Solche, die zwar der Welt an-

[1]) S. 11b.

[2]) Vgl. oben S. 196; S. 200. Auch Maimonides lehrt, dass freiwillige Fasten nicht zu empfehlen seien (Einleit. zu Abot, cap. IV; Hilch. Deot. III, 1). Vgl. Rosin S. 16.

[3]) S. 35a—35b. Diese Ausführung ist unzweifelhaft Alfarabi's Musterstaat entlehnt. In diesem heisst es (S. 100): „Die Könige der Musterstaaten folgen einander in den verschiedenen Zeiten, einer auf den anderen, und sie sind alle wie eine Seele zu betrachten. Es ist, als wären sie alle zusammen nur ein König, der die ganze Zeit verblieb. Dasselbe gilt, wenn es trifft, dass eine Menge von ihnen zu einer Zeit in einer oder in mehreren Städten existiert, sie ergeben alle zusammen gleichsam nur einen König und es ist, als ob ihre Seele nur Eine wäre. Dasselbe gilt von allen Leuten eines jeden Ranges unter ihnen. Wenn dieselben auch in verschiedenen Zeiten aufeinander folgen, so sind sie doch alle wie eine Seele" u. s. w. Ebenso heisst es in Alfarabi's Principien (in hebr. Uebersetzung unter dem Titel ספר ההתחלות von Filipowsky in der Sammelschrift ספר האסיף edirt) S. 41: כ אשר יקרה ושיהיה מאלו המלכים בעת אחת קבוץ בסדינה אחת או עם אחד או באומות רבות הנה קבוציהם יהיה כמלך אחד להשתוות מחשבתם וכוונתם ורצונם ודרכם, וכאשר ימשכו בזמנים אחד אחר, הנה נפשותם יהיו כנפש אחת ויהיה השני על דרך הראשון וכו'. Diese Stelle wird auch von Falaquera im ספר המעלות (ed. Venetianer, Berlin, 1897) S. 17 citirt. Auch zahlreiche Entlehnungen aus Alfarabi's Musterstaat lassen sich im ספר המעלות nachweisen. Vgl. z. B. S. 14, Z. 5 v. u. mit Musterstaat S. 92; S. 16, Z. 11 v. o. mit Musterstaat S. 94; S. 23, Z. 6 v. u. mit Musterstaat S. 17; S. 44, Z. 2 v. u. mit Musterstaat S. 54.

gehören und sich den Geschäften der Welt nicht entziehen. in ihrer ganzen Lebensführung aber sich von den göttlichen Geboten und Vorschriften leiten lassen. Von diesen kann man wegen der Vielfältigkeit ihrer Beschäftigungen, durch die sie einander unterstützen, nicht mehr sagen, dass sie eine einzige Individualität darstellen. Sie bilden vielmehr eine Vielheit, von der aber Keiner in dieser Welt mehr als das Nothwendige erstrebt, weshalb es unter ihnen selbst keine Uebervortheilung des Einen durch den Anderen, keinen Streit und Hader giebt, während sie um die ausserhalb ihrer Gemeinschaft Stehenden sich überhaupt nicht kümmern. Diese Art kann als die der „rechtschaffenen Familie oder Gemeinde", oder auch als die der „treuen Stadt" bezeichnet werden. 3. Die dritte Art stimmt im Wesentlichen mit der zweiten überein, unterscheidet sich jedoch von ihr darin, dass die ihr Angehörenden sich auch um die Aussenstehenden kümmern, dass sie Schutzmaassregeln gegen ihre Feinde treffen und zu diesem Zweck einen König wählen, der sie lenkt und leitet, die von dem Wege des Rechts Abweichenden bestraft, die Kriege gegen ihre Feinde führt und sich alle Zeit mit dem Wohl und Gedeihen der Gesammtheit beschäftigt. Diese Art kann als „Reich des Rechts", als „gerechtes Volk", oder als „Sicheres, festes Land" bezeichnet werden[1]).

Den drei Arten von Gottesverehrern entsprechen drei Gruppen von Gesetzen, die in der Thora enthalten sind und von denen eine jede für eine jener Arten bestimmt und deren besonderem Bedürfniss angepasst ist. Diese drei Gruppen sind: 1) der Dekalog, 2) die in den drei mittleren Büchern der Thora enthaltenen Gebote und 3) die Gebote des Deuteronomiums. Der Dekalog, der die Grundgebote enthält, zu deren Beobachtung der Mensch verpflichtet ist, und in denen alle Specialgebote implicite enthalten sind, ist für den Abgesonderten und Gottgeweihten bestimmt, für den diese Grundgebote genügen, weil er selbst im Stande ist, die Specialgebote aus ihnen abzuleiten[2]). Im Dekalog will der erste Ausspruch auf den gött-

[1]) S. 35b. In der Schilderung der zweiten und dritten Art von Gottesverehrern erinnert Einzelnes an Bachja's Herzenspfl. IX, 3. So sagt Bachja von der zweiten Art der Askese, dass sie nicht mehr in völliger Abgesondertheit von den Menschen besteht, sondern in den Häusern (= rechtschaffenen Familien) geübt werde, von der dritten Art der Askese sagt er, dass deren Angehörige mit den „Leuten der Welt" in Verbindung stehen.

[2]) S. 38 a.

lichen Ursprung der neun folgenden hinweisen; denn darin unterscheidet sich die israelitische Gesetzgebung von der aller anderen Völker, dass diese menschlichen Ursprungs ist und eingestandenermaassen keinen anderen Zweck verfolgt, als die irdische Wohlfahrt des Menschen zu fördern, während die israelitische Gesetzgebung dem Quell der göttlichen Weisheit entsprungen und zur Förderung nicht nur der irdischen, sondern auch der ewigen Glückseligkeit des Menschen bestimmt ist. Die neun Gebote des Dekalogs stellen neun Arten von Gesetzen dar, die auch jede menschliche Gesetzgebung enthält, und zwar beziehen sich drei dieser Gebote auf das Verhältniss des Menschen zu Gott, drei auf das Verhältniss zur Familie und drei auf das Verhältniss zu den anderen Menschen. Von jeder dieser drei Arten bezieht sich wieder je eines der Gebote auf das Herz oder die Gesinnung, eines auf die Rede und eines auf das Handeln des Menschen[1]). So handelt in der ersten, auf das Verhältniss des Menschen zu Gott bezüglichen Abtheilung das zweite Gebot vom Glauben an Gott, der Sache des Herzens ist, das dritte von der Wahrung dieses Glaubens durch die Rede (Schwüre, Gelübde) und das vierte von der Bekundung dieses Glaubens durch die That (Feier der Sabbate und Feste). In der zweiten, auf das Verhältnis zur Familie bezüglichen Abtheilung ist das fünfte Gebot, die Ehrfurcht vor den Eltern gebietend, eine Pflicht des Herzens, weil eine nicht aus dem Herzen stammende Ehrfurcht diesen Namen nicht verdient. Das sechste Gebot, das Verbot des Mordes, beschränkt sich allerdings nicht auf die Angehörigen des Familienkreises, sondern erstreckt sich auf alle Menschen; aber immerhin ist es eine noch höhere Pflicht, sich vor einer Schädigung der Angehörigen seiner Familie, als vor der Fremder zu hüten[2]). Das siebente Gebot, das Verbot des Ehebruchs, bezieht sich auf das Thun und umfasst alle die Verletzung der Keuschheit betreffenden Gebote. Bei der auf das Verhältniss zu anderen Menschen bezüglichen

[1]) Die Dreitheilung der Gebote in Pflichten des Herzens, der Rede und der That, der auch Abraham Ibn Esra folgt, liegt Bachja Ibn Pakuda's, vielleicht dem Kalam entstammende (Vgl. Schahrastàni, übers. v. Haarbrücker, I, S. 51.) Eintheilung in Pflichten des Herzens und Pflichten der Glieder zu Grunde, nur dass A. b. Ch. die letzteren wieder in Pflichten der Rede und Pflichten der That zerlegt. Für die dritte Klasse, die Pflichten der That, bedient A. b. Ch. sich auch des vermuthlich dem Bachja entlehnten Ausdrucks: דבו ים הנלוים במעשה האברים Vgl. Bacher a. a. O. S. 90, Anmerk. 1.

[2]) Hier fehlt der erwartete Nachweis, dass dieses Gebot mit der Rede zusammenhängt.

Abtheilung, dem achten, neunten und zehnten Gebote, wird die bisherige Anordnung verlassen und im achten Gebot das durch die That herbeigeführte Vergehen des Diebstahls vorangestellt, weil die Schädigung des Nebenmenschen durch die That schwerer ist als die durch die Rede und die Gesinnung. Das neunte Gebot, falsches Zeugniss, falsches Urtheil, Verleumdung, bezieht sich auf die Rede und das zehnte, Verbot des Gelüstens, auf das Herz und die Gesinnung der Menschen. Der Singular der Anrede im Dekalog erklärt sich daraus, dass der Dekalog unmittelbar an Mose gerichtet und für diesen bestimmt ist, mittelbar freilich auch für die anderen, dem Beispiel Mose's nachstrebenden Gotterwählten, die aber alle, an That und Gesinnung gleich, gewissermassen eine einzige Individualität darstellen[1]). Nachdem Mose durch den Dekalog die Anleitung zur rechten Lebensführung empfangen hatte, ward er als Sendbote Gottes mit dem Auftrage betraut, das israelitische Volk in derjenigen Lebensführung zu unterweisen, die sich für sie als die „heilige Gemeinde", oder die „treue Stadt" gezieme. Dies geschieht in der Gesetzgebung der drei mittleren Bücher des Pentateuchs, die ihrem Inhalte nach eigentlich über den Dekalog nicht hinausgeht und diesen nur in seinen Einzelheiten ausführt, was, für den Gottgeweihten entbehrlich, für die bereits getrübte Seele aber nothwendig ist, weil sie dies ohne eine Anleitung nicht zu leisten im Stande wäre. Diese Gesetzgebung für die „heilige Gemeinde", die sich mit den Dingen dieser Welt nur in soweit beschäftigt, als es für die Ordnung des Familien- und des inneren Volkslebens nothwendig ist, den Vorgängen ausserhalb ihres Kreises hingegen keinerlei Beachtung schenkt, war für

---

[1]) Vgl. oben S. 212, Anmerk. 3. Hier (S. 37 a.) macht A. b. Ch. die Bemerkung, dass sich die Gottgeweihten durch die Enthaltung von der Ehe keiner Pflichtverletzung schuldig machen, denn sie könnten sich dieserhalb mit Ben-Asai rechtfertigen, dass für die Erhaltung der Welt die Anderen sorgen könnten (Talmud b. Jebamoth 63 b.). So habe sich auch Mose nach der Offenbarung von seiner Frau abgesondert; von den anderen Propheten aber, mit Ausnahme Samuels, würde uns nirgends berichtet, dass sie Kinder gehabt hätten. (Jesaia und Hosea bleiben unberücksichtigt, vermuthlich weil bei ihnen die Erzeugung von Kindern einem Offenbarungszwecke diente.) Wenn die Propheten aber trotzdem ein eheliches Leben sollten geführt haben, so geschah dies nur um der Fortpflanzung willen und nicht, um ihre sinnliche Lust zu befriedigen. Im Gegensatz zu A. b. Ch., dessen Ansicht auch von Falaquera (ספר המעלות S. 60) getheilt wird, spricht sich Saadia dahin aus, dass die Propheten sich der Befriedigung des Geschlechtstriebes nicht enthalten hätten. Vgl. Emunot we-Deot (ed. Slucky) S. 149; Guttmann, die Religionsphilosophie des Saadia, S. 268.

Israel maassgebend in der Zeit der Wüstenwanderung, auf der es, durch Gottes Gnade beschützt, der Schutzwehr gegen äussere Mächte entrathen konnte. Desgleichen ist diese Gesetzgebung ausreichend für die Zeit des Exils, in der Israel sich gleichfalls der äusseren Angriffe nicht durch seine eigene Kraft erwehren kann, sondern auf den Beistand der göttlichen Liebe sich verlassen muss [1]). Die dritte Gruppe von Gesetzen, die Gesetzgebung des Deuteronomiums, ist für das „Reich der Gerechtigkeit" bestimmt. In ihrem Hauptinhalt mit der zweiten übereinstimmend, fügt sie zu dieser nur die Gesetze hinzu, deren ein Volk zur Abwehr äusserer Angriffe bedarf, wie z. B. die auf die Heeresverfassuug bezüglichen Gesetze, und diejenigen, die, wie die Rechts- und Strafgesetze, dazu dienen sollen, die aus dem Betrieb des Ackerbaues und der anderen bürgerlichen Berufsarten entstehenden Streitigkeiten zu schlichten [2]). Während aber die meisten auf den Gottesdienst bezüglichen Gebote im Deuteronomium unberücksichtigt bleiben, weil in Betreff ihrer zwischen der „heiligen Gemeinde" und dem „Reich der Gerechtigkeit" völlige Uebereinstimmung herrscht, werden einzelne in beiden Gesetzgebungen erwähnt, und zwar in jeder in einer der Besonderheit dieser Art von Gottesverehrern angepassten Fassung. Selbst der Dekalog wird im Deuteronomium wiederholt, und hierbei im vierten Gebot auch das Ruhen der Hausthiere geboten und im zehnten das Verbot des Gelüstens auch auf das Feld des Nächsten ausgedehnt, was im Exodus nicht geschieht, weil die heilige Gemeinde keinen Ackerbau betrieb.

In der Zeit der messianischen Erlösung wird der böse Trieb aus der Welt geschwunden sein; an Stelle des Herzens von Stein wird Gott den Menschen ein Herz von Fleisch geben, d. h. er wird sie mit der Fähigkeit ausstatten, ihr Leben ohne weitere Anleitung durch ihre eigene Kraft in würdiger und zweckentsprechender Weise zu gestalten. In Folge dieser Umwandlung, die sich in ihr vollziehen wird, werden der Menschheit die Sünden aller vorangegangenen Geschlechter, von Adam her, von Gott verziehen werden. Geeint im Glauben an Gott, in der Treue gegen sein Gebot und in der Ausübung der

[1]) Das babylonische Exil und die Zeit des zweiten Tempels, die er als eine Verlängerung des ersten Exils betrachtet, dauern nach A. b. Ch. (S. 39 b—40 a.) zusammen 490 Jahre. Vgl. Abraham ibn Daud's Sefer ha-Kabala (in Neubauer's Mediaeval Jewish Chronicles) S. 50.

[2]) Auch Bachja lehrt (Hzpfl. IX, 9), dass das höhere Maass der Askese ein geringeres Maass von gesetzlichen Vorschriften erforderlich mache. Vgl. Rosin a. a. O. S. 16.

umfassendsten Nächstenliebe, werden die Menschen ohne Hass und Neid und Scheelsucht nebeneinander leben, und aller Kampf und Streit wird von der Erde verschwunden sein. Die falschen und trügerischen Begierden, die den Menschen an das Joch der Erde ketten, überwindend, werden sie den Gütern und Freuden dieser Welt, denen so viele Uebel gegenüberstehen und die selber gleichsam nur eine Abwehr dieser Uebel darstellen, keinen anderen Werth beilegen, als es die Gottgeweihten thun, die diese Güter nur erstreben, um sich der ihnen entgegenstehenden Uebel zu erwehren. So werden sie, den Gütern der künftigen Welt nachstrebend, des ewigen Lebens theilhaftig werden und zu der Stufe jener Gottgeweihten sich erheben, deren Vorbild sie gefolgt sind[1]).

Alcharisi's Orientreise, Nathan bajulus und Jonathan ha-Cohen.

Von
Dr. **A. Kaminka.**

Auf Grund der Zeitangaben in der 28. Makame des Tachkemoni wurde von Zunz[2]) angenommen, dass Jehuda Alcharisi seine grosse Reise nach dem Orient „vor dem Jahre 1216" begonnen habe. Der Plan seiner Reise und die Reihenfolge der Städte, die er besucht hat — Toledo, Calatajud, Lerida, Barcelona, Narbonne, Beaucaire, Marseille, dann Alexandrien, Damira, Fostat, Gaza, Jerusalem u. s. w., — werden sowohl von Zunz als von Schwab[3]) und allen, die ihnen folgen, auf Grund der Reise-Schilderung in der 46. Makame bestimmt. Graetz weist nach, dass die Reise Charisi's vor 1211 stattfand; „da er mit Jonathan von Lunel verkehrte, dieser aber 1211 auswanderte, so muss er vorher in Lunel und Marseille

---

[1]) S. 42—43 a.

[2]) „Essay on the geographical literature" in Asher Ausgabe der Reisen Benjamins v. Tudela = Ges. Schr. I., S. 168.

[3]) „Al-Harisi et ses pérégrinations en Terre Sainte", Archives de l'Orient Latin, I (1881), p. 231—244.

gewesen sein“ [1]). Als „terminus a quo“ für den Antritt der Reise setzt Graetz 1205, da der Verfasser des Tachkemoni in diesem Jahre „noch“ in Toledo war. Es gilt dabei als selbstverständlich die Voraussetzung — die sich aber bei näherer Betrachtung als gänzlich unbegründet erweist — dass man es mit einer einzigen Reise des Dichters zu thun habe, dass er im Verlaufe derselben zum ersten Male nach Süd-Frankreich kommt, und dass der vollständige Plan der Wanderungen authentisch in der 46. Makame wiedergegeben sei.

Allein schon ein oberflächlicher Blick in diese Makame zeigt, dass der erzählende Held diesmal keineswegs mit dem Verfasser identisch sein kann, und dass die im Bericht erwähnten Persönlichkeiten und Thatsachen zwar aus dem Gedächtnisse Alcharisi's geschöpft sein können, aber die Reihenfolge der Städte, mit Rücksicht auf die Fabel, unter Vorschiebung des im Oriente herumwandernden „Cheber ha-Keni“ geordnet ist. Nur so hat es einen Sinn, wenn die Schilderung des Besuches jüdischer Gemeinden im Occident und im Orient mit der Einleitung beginnt: „Es wurde mir in meiner Jugend erzählt, dass Spanien ein entzückendes Land ist. . . . da bekam ich Lust, durch Länder und Meere zu reisen und wanderte durch Wüsten, über Meeresbrandungen und Landengen . . . von meiner Heimath war mein Streben nach Spanien. Als ich dort ankam und meine Erwartungen bedeutend übertroffen fand, ... zog ich von Ort zu Ort durch die Gebiete der Mauren, dann durch die christlichen Gebiete und traf in der Residenzstadt Toledo ein“ [2]). Da über das Heimathland des Verfassers kein Zweifel bestehen kann („ושם ארצו ומולדתו ספרד“ heisst es gleich im Einleitungs-Gedicht), so ist zunächst der Plan der Reise in Mak. 46 ein Fiction.

Andererseits aber sprechen gewichtige Gründe für die Annahme, dass Alcharisi mehrere Jahre, vielleicht ein Jahr-

[1]) Geschichte, Band VI[2], Note 1 (p. 329). An dieser Zahl hält auch Gross, Gallia Judaica p. 375, fest. Graetz hält es für „wahrscheinlich“, dass Ch. in Süd-Frankreich schon „vor 1209“, nämlich vor den Albigenser-Kriegen, geweilt habe.

[2]) ויען ויאמר: הגד הֻגד לי בימי נעורי כי ספרד היתה תאוה לעינים . . . ותשאני רוח התשוקה . . . והיכתי מדברים, ובקעתי משברים, ועברתי מעברים, ושמתי לספרד מגמתי מאדמתי, וכאשר באתי אליה וחניתי בגבוליה . . .
(Tachkemoni, ed. Kaminka, p. 349. — Die handschriftlichen Varianten und die biographische Einleitung zu meiner Edition sind soeben im Druck fertig geworden).

zehnt, vor 1205 in Marseille Aufenthalt genommen und sich dort schriftstellerisch beschäftigt hatte.

1) Samuel ibn Tibbon übersetzte Maimonides „Führer" einige Jahre vor dem Tode des Verfassers. Alcharisi hat zwar seine zweite Uebersetzung später begonnen, aber eher zu Ende geführt, als Sam. ibn Tibbon dazu gekommen war, den Anhang über die Fremdwörter (פי' המלים הזרות) beizufügen. Maimonides Brief an Samuel ibn Tibbon, in welchem von der bevorstehenden Vollendung der Uebersetzung die Rede ist[1]), trägt die Jahreszahl 1511 Seleuc. = 1199; um diese Zeit muss Charisi seine, von Tibbon im Nachwort mit Zorn und Entrüstung besprochene, popularisirende Concurrenz-Uebersetzung mindestens bereits begonnen haben. Vor dieser Arbeit hatte aber schon Charisi in Marseille[2]) auf Veranlassung der Gemeinde-Vorsteher Maimonides' Einleitung zur Mischna und den Commentar zu Seraïm aus dem Arabischen übersetzt, was ebenfalls viel Zeit erfordert haben muss. Es dürfte daher unser Dichter schon um 1195 nach Süd-Frankreich gekommen sein.

2) In den Handschriften des Tachkemoni ist unter den Vornehmen der Stadt Marseille (Pforte 46, in meiner Edition S. 351) nicht ר' יעקב sondern ר' נתן פקיד המלך zu lesen, und dieser dürfte mit dem bekannten „Nathan Judaeus bajulus domini Rogeri" identisch sein, der (nach Graetz VI[3], 334) in einer Urkunde vom Jahre 1171 vorkommt. Es sei dahingestellt, ob wir in dieser Persönlichkeit den Tossaphisten Nathan Official wiederfinden[3]). Jedenfalls kann der in Rede stehende פקיד המלך oder „bailli" unserem Dichter nur vor 1198 begegnet sein, da seit diesem Jahre infolge der Verordnung Innocenz III. kein Fürst mehr seine Güter durch einen Juden verwalten lassen durfte.

3) R. Jonathan ha-Cohen aus Lunel, in dessen Auftrag Charisi Maimonides Schriften übersetzte, starb bereits im Jahre 1205, was ausdrücklich aus der zuverlässigen Chronik קצור זכר צדיק hervorgeht[4]). Er war nicht unter den Rabbinern,

---

[1]) קובץ תשובות הרמב"ם, ed. Lichtenberg, II,28. *[Vgl. hierüber jedoch Steinschneider hebr. Uebers. 428. 851. 923 und Kaufmann im Archiv f. Gesch. d. Philos. XI, 346ff].*

[2]) (Vorwort) נקרא נקראתי בעיר מרשילייא .... ותהי עלי שם יד רבותי אצילים ושועיה

[3]) Sein auf Spenden von Feld-Einkünften bezüglicher Ausspruch Taanith 9a a. v. עשר תעשר würde zu Charisi's Schilderung בעל הנדיב .... מעשכם טובים ופעלים חשובים allerdings stimmen.

[4]) Anecdota Oxon., Mediaevel Jew. Chr. I, 94.

die um 1211 nach dem Heiligen Lande wanderten, wie Carmoly und Graetz[1]) auf Grund des Berichtes im שבט יהודה annehmen. Dieser ist so zu verstehen, dass Jonathan, wie auch andere zeitgenössische Rabbiner um jene Zeit, d. h. thatsächlich einige Jahre vorher, nach Palästina gereist waren[2]).

Aus Maimonides Brief nach Marseille (Kobez, ed. Leipz. II, 44) scheint hervorzugehen, dass er durch R. Jonathan selbst den dritten Theil des More nach Frankreich geschickt hatte: „ואל יקשה בעיניכם אלופי אחור תשובתכם עד עתה, כבר הודענו העלה בכתב ר' יהונתן הכהן בחיר ה' . . . . וכבר השבנו על אותן הספקות ושלחנו לכם עם זה הכתב החלק הג' ממורה הנבוכים בל' ערבי".

Alcharisi war also schon um 1195—98 in Süd-Frankreich. Von dort muss er nach Spanien zurückgereist sein und 1205, nach dem Tode Joseph ibn Schoschan's, finden wir ihn in Toledo. Dort übersetzt er die arabischen Makamen des Hariri (מחברות איתיאל) und beschliesst, auch selbst eine Reise nach dem Morgenlande zu machen, und ein ähnliches Buch hebräisch zu verfassen. Er begab sich hierauf wahrscheinlich direkt nach Aegypten, wo er mehrere Jahre verbrachte und vermuthlich auch Ben-Suta kennen gelernt hat[3]).

Actenstücke zur Geschichte der Confiscation der hebräischen Schriften in Frankfurt a. M.

Von
Dr. I. **Kracauer**.

(Schluss von S. 177).

V[4]).

היושבים בגני', חברי' מקשיבי' שומרי אמוני', אלופי ארץ וקצינים, הבאים אל הקודש פנים, ונתגלה (!) להם סתרי תורה ורזיה אמרי' צפוני', טעם לשבח נותני' אפיקי מעייני', אשר לא יכובו מימיהם

[1]) Itinéraires p. 121; Geschichte VI[3], 338f.

[2]) cf. Gross, Revue des Etudes Juives VI, 177 und Gallia Judaica p. 284. Uebrigens hält bereits J. H. Michael (Or ha-Chajjim p. 472) die Jahreszahl bei Ibn Verga für unzuverlässig und giebt als wahrscheinlich an, dass Jonathan ha-Cohen noch bei Lebzeiten Maimonides, Ende 1204 (Anfang תתקס"ה) gestorbeu sei.

[3]) cf. Jewish Quarterly Review VIII, 547 und Tachkemoni XXXVI (in meiner Edition S. 298), wo eine Parodie auf die Ruhmredigkeit Ben Suta's vorliegen dürfte.

[4]) Vgl. MS. 1875, S. 341.

מים נאמני', אשר משם ישקו העדרים הלא המה אלופי וקציני ודאשי עם דק"ק ורנקבורט י"ץ שוכן מעונים, ינהלם על מי מנוחות שקטים ושאננים, ואשר על דגליהם חונים, הגדולים עם הקטנים. הנה נא אה' וקצינינו שערת בשרינו תסמר ולבינו חמרמר מחמת המנדאט אשר השיג ההוא מומר י"ש בתחבולותיו מאדונינו הקיסר יר"ה ונא אה' יקצינו[1]) מהודע' לכון שכבר שלחנו וכתבנו הענין בישא הלז לאה' ה' אייוק ווינשבך אשר הוא יושב אתנו פה והוא לע"ע בחצר אדונינו הקיסר יר"ה וכתבנו לו ליתן יד ושם לשלוחכם ה"ר יונתן ולהיות לו לפה ולטליץ יושר נגד אדונינו הקיסר יר"ה לבטל מחשבות ההוא מומר ולכל זאת לא שקטנו והשתדלנו בהשתדלות עצומות ובפעולות חזקים (!) כפי האפשרות עד שת"ל השגנו מן השר היניריך מגוטן שטיין העדות של ההוא מומר בחותם של השר הנ"ל בתבניתו אשר אנו שולחים לכבודכם העתק ביהדות ובגלחות אשר העיד הנטיר' עלי' ונקוה לצורינו יתברך שיהיה לנו לתועלת יקרה מאד להראות העמים רוע בחירתו של ההוא מומר אשר יגונה בעיני כל בעלי שכל ואוהבי מדע וכדי להודיע לכבודכ' העניין יחדנו לכון ציר הלז המיוחד ובכן תשבו בנוה השלו' והיו"ל יפר עצת העומדים עלינו וכ"ע אה' צעירי הצאן קהל דק"ק רעגשפורג. —

V.

Ihr, die Ihr in den Gärten weilet, Freunde, die Ihr aufmerkt und unseren Glauben theilet, Herren und Gebieter des Landes, die Ihr zum Schutz der Heiligthümer herbeieilet, denen die Geheimnisse der Lehre enthüllt sind, und die Ihr bei ihren Mysterien stets verweilet, die Ihr vorzüglichen Rath ertheilet und aus dem untrüglichen Quell des göttlichen Wortes die Heerden der Gläubigen tränkt und ihre Seelen heilet, Ihr Gebieter, Herren und Häupter der Gemeinde Frankfurt, Euch möge der in den Höhen weilet, auf Eurem Lebenspfad begleiten und an stillen Gewässern zu Ruhe und Frieden leiten, Euch und Alle, die sich unter Eurem Banner einen, die Grossen und die Kleinen.

Liebe Freunde und Herren! Uns sträubt sich jedes Haar (Hiob 4,15) und unser Herz ist jedes Trostes baar (s. Thren. 2,11) angesichts des Mandates, das dieser verwünschte Abtrünnige durch seine Hinterlist von unserem kaiserlichen Herrn erlangt hat. Nun, liebe Freunde, theilen wir Euch mit, dass wir diese ganze

---

[1]) Für וקצינינו.

böse Angelegenheit unserem Freunde und Gemeindemitgliede Isaak Weinsbach, der sich gegenwärtig am kaiserlichen Hof aufhält, schriftlich mitgetheilt und ihn ersucht haben, Eurem Abgesandten Jonathan mit Rath und That beizustehen, und mit ihm bei unserem Kaiserlichen Herrn Anwalt und Fürsprecher zu sein, um die Rathschläge dieses Abtrünnigen zu vereiteln. Dabei aber haben wir es nicht bewenden lassen, vielmehr keine Mühe und, so weit möglich, kein noch so grosses Opfer gescheut, bis wir, — G. s. L. — vom Grafen Heinrich von Guttenstein eine mit seinem Siegel versehene Urkunde über diesen Abtrünnigen erlangt haben, von der wir Euch je eine jüdische und deutsche notariell beglaubigte Abschrift senden. Die Urkunde wird uns, wie wir zu unserem Herren, gelobt sei er, hoffen, von unschätzbarem Nutzen sein, um aller Welt die Bosheit dieses Abtrünnigen zu beweisen, welcher vor allen urtheilsfähigen und wahrheitsliebenden Menschen jetzt gewiss verachtet werden wird. Um Euch hiervon in Kenntniss zu setzen, senden wir Euch diesen besonderen Boten. So möget ihr denn in Frieden wohnen, und Gott wolle den Plan derer, die sich gegen uns erheben, zu nichte machen. Das wünschen Eure Freunde, die Geringen der Heerde (Jer. 49,20), die Gemeinde Regensburg.

VI [1]).

שלום' יסג' לעלמי עלמיא, וסיעתא דשמיא בארץ אטליא. אה'
היקר המשכיל ה"ר יונתן ס"ל יצ"ו וכאש"ל, בריאת בני ביתך יצ"ו אף
כלנו ת"ל תבושר וכה"ג תשמיענו תמיד. דבר פשוט ודאי וברי כי ארכו
לך הימים אשר הניחוך יושב בידים ריקניות אשר לא כדת. ואמנם המניע
כאשר היה בדורתינו לכוף את כל סביבותינו רחוקים וקרובים לצרף
אותם באגודתינו ולעמוד מנגד בצירוף מאחר שכולם נכללים בכתב
הקיסר יר"ה ועל זאת כתבו הגאוני' יצ"ו פה גוירתם פעמים ושלחם (!)
אל אחינו גלילות עליונים ותחתונים. קט היריעה מהכיל את כל התלאה
אשר מצאתנו עם כל סביבותינו. והנה לא עלתה בידינו אפי' פרוטה
אחת מהם אך כולם מושכים ידיהם ומשיבין תשובות והכל דברי רוח ואין
בהן ממש. על זאת נא אהובי תוכל להשתדל על הסך אשר שמעת
מפינו בהפרד מעלינו כי אפס עצור ועזוב ואין מי יעמוד בעדינו זולת
הש"י וצרור כספינו אשר הורשית להוציא על זה ולא יותר, והנה אה'

[1]) Vgl. Monatsschrift, Jahrg. 1875, S. 343.

תקבל כתב החילף השייך להמשכי' ה"ר יעקב בן ראפ' המכונה יעקב אשכנזי והוא משודך להאלמנה טרת בילכן ש"[1]) בת ה"ר הירץ כ"ץ ו"ל בורידבורק ותקרא את הכתב ותמצא בו שיתן לך ההוא גברא ב' מאות זה' רינוס. ואתה תמסור בידו חתימת ידך שקבלת מאתו הסך הנ"ל. מסתמא לזרוך עכשיו בכתיבתינו אין צורק[2]) לפי אומד דעתינו נעשה כבר מה שנעשה אך מ"מ אם לא יועיל לא יזיק. פשיטא אם תוכל לבטל הגזירה רעה כולה לגמרי הוא הטוב והמובחר ושיחזרו לנו הספרים אשר לקחו ואם תשתדל שלא נהיה אנחנו מוכרחי' עם שום אדם ויכוח הן משומד הן ארמאי' ואם לא תוכל לע"ע להשיג את זאת תשתדל שיכת' הקיסר יר"ה וירחיב הזמן עד שימצא שעת הכושר ושלו' ואז יגבול זמן ויקבע יום קבוע ונבא אצלו אי"ה בתשובתינו המקובלת בעיניו וצריך ליתן לך מכתב חתום כואת שתוכל להראות העמים והשרים שנידחית השעה לעת כזאת. ס"ד[3]) איש חכם ונבון את' היודע להפוך בטובתינו ודי מזה. ידיע ליהוי לך שהשר גרוף אדולף מנשא עלה עשן באפו ונשמע' דבריו להיות לנו מנגד ח"ו ובפרט חרה אפו מיום הפרדך מעליו ול"ד. ואפשר נתן כתב הקדמה להמשומד את פני אדונינו הקיסר יר"ה ע"כ דרוש וחוקר (!) ועיין בהשתדלו' כי יש לחוש שמא נתן הקיסר יר"ה אליו כח להיות שופט עלינו בדבר זה [ודי] לחכימא ברמיוא. והנה כבר שלחנו לכבוד' כתבי' רבי' ביד ה"ר אייזק העלפונט י"ץ אשר השגנו מאת ההגמון יר"ה אף כתב של האפלירונג מסתמא הגיעוך. הנ' נשתלח לנ' מק' רעגישפורג העתק מקוימת מאת השר מטויכא גרוף היינריך והעיד שהיה המשומד תפום בידו מחמת גניבה אשר נמצא במחתרת וע"י בקשת היהודי' הניחו ופטרו אך ענשו מאה כסף. לפי דעתינו כבר שלחו בני ק"ק רעגשפורג ג"כ כתב כזה לחצר הקיסר יר"ה. ובכ' יתן יי' לך את משאלותי'. וכל עצתך ימלא וברכה והצלח' בידך יעלה. כ"ע אה' המצפי' על ביאתך ובשורת טובת קהל ורנקבורט יצ"ו.

VI.

Dein Wohlergehen wachse und gedeihe, und der Himmel dir seinen Schutz verleihe im Lande Italien!

Theurer und einsichtsvoller Freund Jonathan Levi! Gott schütze Dich und alles, was Dir gehört. Vom Wohlsein Deiner Kinder und unser aller, Gott sei Dank, seiest Du hiermit in Kenntniss gesetzt, und Gleiches mögest Du auch uns stets

---

[1]) = שתחיה.
[2]) verschrieben für צורך.
[3]) = סוף דבר.

mitzutheilen haben. Es ist klar, einleuchtend und gewiss, dass Dir die Zeit lang werden musste, seitdem wir Dich mit leeren Händen haben sitzen lassen, wie es sich keineswegs gebührte. Aber die Schwierigkeiten, die widerstrebenden Gemeinden, die nahen sowie die entfernteren, zu einem Bunde zu vereinen und sie zu gemeinsamem Handeln gegen unsere Feinde zu bestimmen — das kaiserliche Mandat betrifft sie ja ebenfalls — sind kaum zu bewältigen; deshalb haben auch unsere Rabbiner schon zum zweitenmal eine Verfügung an unsere Glaubensgenossen in den oberen und unteren Kreisen erlassen müssen. Der Raum reicht nicht hin, um all die Misserfolge aufzuzählen, die wir bis jetzt mit allen Gemeinden in unserer Umgebung gehabt haben. Noch haben wir keinen einzigen Heller von ihnen erhalten, alle ziehen vielmehr ihre Hände von uns ab und vertrösten uns mit leeren Versprechungen und windigen Redensarten. Deswegen musst Du Dich schon selbst bemühen, die Summe aufzutreiben, die wir bei Deiner Abreise von hier festgesetzt hatten, denn dahin ist Bewahrtes und Verschlossenes (5. B. Moses XXXII, 36) und nur Gott und unser eigner Geldbeutel können uns jetzt retten. Ueber diesen darfst Du aber nur soweit verfügen, als wir Dir angegeben haben. Wir schicken Dir einen auf Herrn Jakob b. Rap., genannt Jacob Aschkenas, ausgestellten Wechsel. Er hat die Witwe Belchen (Bella), Tochter des Herrn Kohen aus Friedburg (Friedberg), geheirathet. — Lies das Schriftstück, du wirst daraus ersehen, dass er dir 200 rh. Gulden geben soll. Ueber die empfangene Summe wirst Du ihm eine Quittung ausstellen.

Es ist zwar gewiss ganz unnöthig, dich jetzt schriftlich weiter anzuspornen, da nach unserer Meinung alles gethan ist, was zu thun war. Nichts destoweniger — wenn es nichts nützt so schadet es doch nichts. Selbstverständlich wäre es das Liebste und Beste, wenn du das ganze unheilvolle Verhängniss abwenden und durchsetzen könntest, dass man uns die Bücher, die man uns genommen, zurückgebe, und dass wir zu keinerlei Disputation weder mit abtrünnigen Juden, noch mit (geborenen) Christen genöthigt würden. Sollte dies aber vor der Hand nicht zu erreichen sein, dann suche wenigstens durchzusetzen, dass unser Kaiserlicher Herr den Termin bis zu einer geeigneteren und friedlicheren Zeit hinausschiebe. Wird er dann einen Termin festsetzen und einen Tag bestimmen, so werden wir mit Gottes Hülfe vor ihm mit einer Rechtfertigung, die ihm einleuchtend sein wird, erscheinen. Ueber die Verlegung des Termins musst Du Dir selbstverständlich eine

Urkunde ausstellen lassen, damit wir den Fürsten und Völkern zeigen können, dass für jetzt die Stunde verschoben ist. Du bist ja klug und verständig und wirst die Sache zu unseren Gunsten zu wenden wissen. Genug davon, Du sollst auch wissen, dass Graf Adolf von Nassau wüthend ist und sich hat verlauten lassen, dass er — was Gott verhüten wolle — uns entgegen treten werde. Besonders ist seit Deiner Trennung von ihm — sein Zorn über uns entbrannt. Möglicherweise hat er auch dem Abtrünnigen einen Empfehlungsbrief an unseren Kaiserlichen Herrn mitgegeben; erkundige Dich sorgfältig hierüber und arbeite ihm entgegen, denn es steht zu befürchten, dass der Kaiser ihn (sc. Pfefferkorn) zum Richter in dieser Angelegenheit über uns einsetzen könnte. Dieser Hinweis möge genügen. Wir haben Dir bereits viele Briefe, die wir vom Erzbischof erhalten haben, durch Jsaac Helphunt übersandt, auch die Appellationschrift; gewiss hast Du sie erhalten. Es ist uns von der Gemeinde Regensburg diese beglaubigte Abschrift einer Urkunde zugegangen, in welcher der Grundherr von Tachau, Graf Heinrich (von Gutenstein), bezeugt, dass der Abtrünnige bei ihm wegen eines Einbruchdiebstahls im Gefängniss gesessen, und dass er auf Bitten der Juden ihn frei gelassen und ihm nur eine Geldbusse von fl. 100 auferlegt habe. Unserer Meinung nach wird wohl die Regensburger Gemeinde dieses Schriftstück auch an den kaiserlichen Hof gesandt haben. So möge denn Gott Dir nach all Deinem Begehr geben, er lasse Deinen Plan gelingen, und Deine Unternehmungen Heil und Segen bringen, wie es von ihm erfleht die Gemeinde Frankfurt, die auf Deine Rückkehr und auf gute Nachrichten von dir hofft.

VII[1]).

קה׳ רוטנבורק כתבו להודיע להם כל מה שאירע לק״ק ורנקבורט או לק״ק ווירמשא וכן עשו קהל ורנקבורט יצ״ו ובקשו שתבואו (!) הנה אבל הם וקהל ווירדא וקהל ווישנבורק לא רצו לבא הנה מחמת טורח׳ (?)[2] שעמה׳ ומחמת היראה.

קהל ומדינת ליפ׳ לא רצו לבא הנה רק שלחו רצויים וקבלו שיתנו כל מה שמוטל עליהם כי אינם עשירי׳ כולי האי במדינת ליפ׳.

---

[1]) Monatsschrift a. a O. S. 342.
[2]) Undeutlich geschrieben.

וכן כתבו קהל דייץ וכן כתבו קהל פופרט ואילו החתומי'
סענדרלן היינשורק שמעון כהן. משה שולהוב, וגיסו משה כ"ץ
וכן ק"ק שווינבורט, מאיר היילפרון אלכסנדר בר יודא כ"ץ חזן. ה"ר יצחק
בר משה י"ץ, וכן ק"ק מילהויזן ויסקינט לוי וכן מדינת
מרקגרוף[1])
ווירצבורק. קהל ורנקבורט כתבו לפעם שנית
לבא הנה על כ"ג חשון.
כן כתבו גוכשם, גראפ' ועלד[2]), לינגן מדינת קוילן
וכן כתב עקיבא ווישנא' וכ"כ זלמן שטן
שלו' רב אליך יקרב לאה' מחותני ה"ר שמעון יצ"ו ולזוגת' הצנועה
מרת אדיל שת'

„Wisst guter frint, es sein כתבים hie vum אפיפיור יר"ה das er wil vun יהדות haben, alsweit as er zu schreiben hab, vun faf (?)[3]) פשי' [= Pastor] ein. Och hab ich mit dem הגמון hie zu Wirzburk giret des טריפה קצב halben; meint nit, das es recht zu gih, das selchi sach uf schlecht pastor uder schlecht גלחים sez (?); ich wil אי"ה alen fleis ankeren mit den יהודי' in der genheit [= angelegenheit] unt sie dran weisen, so vil als ich an in vermag, das sie sich redlich solen finden lassen; ub aber euer קהל ein bidarf unt ich och nitz könt sein, welt ich mich halten als ein wiliger אי"ה.

ואין להאריך רח"ו [= רק חיים ושלום] יאריך נא' [= נאום] מח' אה'
[= מחותנכם אהובכם] משרת' שמעון פפרקירכן הדר בווירצבורג.

מדינת העסין, יוסף' צוסין[4]) (?). ליווא קדיש. אברהם אליבנוי[5]).
אייזק כהן כתבו שיבאו הנה אבל אין בידיהם לכפו' שארי ב"ב בשם
וייבש וויסקינד מיישר משה שרונקיל, ליווא שלייאר טרענר.

קהל ורנק בורט כתבו לקהל ראטנבורג ווירדא, ווישנבורק לבא
הנה ושישתדלו להם תיור מעיצה יר"ה פה, כי הקהלות סביבתינו הם פה
כגון ווירמש, וירדבורג, גלהויזן, וויניק ואם יפרישו מאתנו, גם אילו הקהילות
הנ"ל יפרישו מאותן קהילות ויחידי' שיפרישו מאתנו ח"ו.

---

[1]) dito. Ich gebe die Lücken und die Wortstellung genau nach der Handschrift.

[2]) Grabfeld fränkischer Gauname, s. geograph. Lexicon von Ritter.

[3]) Pfaffe (?).

[4]) oder צושין?

[5]) Die beiden letzten Buchstaben sind nicht ganz sicher.

קהל וויי שנבערק וקהל רוטנבורג וקהל ווירדא כתבו כ"א בפני עצמן, שיתנו חלקם בתנאי כשיתנו שארי יושבי רייך היושבי' החת שרות וקעזורי' (?) חלקם. אכן כל הוצואת (!) שהוציא קהל ורנקבורט מכאן והלאה על השתדלות אצל אדונינו הקיסר יר"ה שלא ליקח הספ' מיהודי' אבל כל מה שהוצי' קהל ורנקבורט הן אצל הקיסר הן אצל הגמון, הן אצל העיצה אינם רוצי' ליתן כל מה שסבר.

VII.

Die Gemeinde Rothenburg hat geschrieben, man möge sie von allem, was sich in Frankfurt und in Worms ereignet hat, in Kenntniss setzen. So hat die Gemeinde gethan und sie ersucht hierher zu kommen; aber diese [die Rothenburger] und auch die Gemeinden von Wörth[1]) und Weissenburg[2]) wollten nicht hierher kommen, wegen der Mühseligkeit [der Reise] und aus Furcht [wegen ihrer Sicherheit.] Die Gemeinde und die Landschaft Lippe wollten nicht hierher kommen, haben jedoch Entschuldigungsschreiben geschickt und sich bereit erklärt, alles, was ihnen auferlegt würde, zu bezahlen, freilich seien sie nicht gar reich in der Landschaft Lippe. So schrieben auch die Deutzer und die Bopparder Gemeinde. Dies sind die Unterschriften:

Senderlen Heinschurk [Heinsburg], Simeon Kohen, Mose Schulhof und sein Schwager Mose Katz [= Cohen Zedek]. So auch die Gemeinde Schweinfurt: Meier Heilprun; Alexander bar Juda Katz [= Cohen Zedek], Vorbeter; Isaak bar Mose. So auch die Gemeinde Mühlhausen: Süskind Levi, ebenso die Landschaft des Markgrafen (?) von Würzburg.

Die Frankfurter Gemeinde schrieb einen zweiten Termin zur Zusammenkunft hierselbst auf den 23ten Cheschwan (= 6. November) aus.

Ebenso schrieben (die Gemeinden) Gochsheim, Grabfeld (in Franken), Lingen, die Landschaft Köln, ebenso schrieben Akiba Weissenau und Salman Satan. Fülle des Friedens sei Dir beschieden, mein lieber Verwandter R. Simeon, und Deiner ehrbaren Gattin, Frau Edil! Wisst guter frint, es sein Briefe hie vum papste[3]), das er wil vun der Jüdischheit haben, als weit

---

[1]) in Unterfranken.
[2]) in Mittelfranken.
[3]) Es kann damit nur der Erzbischof Uriel von Gemmingen gemeint sein.

as er zu schreiben hab, vun pfaffen (?) pastor ein (?). Och hab ich mit dem bischof hie zu Würzburg giret des metzgers halben; meint nit, das es recht zu gih, das selchi sach uf schlecht pastor uder schlecht mönche sez (?)., ich wil mit gottes hülfe alen fleis ankeren mit den juden in der genheit [= angelegenheit] und sie dran weisen, so vil, als ich an in vermag, das sie sich redlich solen finden lassen; ub aber euer gemeinde ein bidarf und ich och niz (nütz) könnt sein, welt ich mich halten als ein wiliger, so Gott will. Es ist keine Zeit zu langen Auseinandersetzungen. Nur Leben und Frieden möge er [Gott] Euch verlängern. Euer Euch liebender Verwandter

Simon Pfarkirchen,
wohnhaft in Würzburg.

Aus der Landschaft Hessen schrieben Joseph Zussin (= Zossen (?)), Liwa Kadisch, Abraham Olivenau, Eisaak Cohen, dass sie zwar hierher kommen würden, aber kein Mittel in Händen hätten, die andern Gemeindemitglieder zu zwingen. Im Namen von Vifus, Süszkind, Meisser; Mose Schrunkil; Liwa Schleier Träger.

Die Gemeinde Frankfurt schrieb an die Gemeinden Rothenburg, Wörth und Weissenburg, das sie hierher kommen möchten, sie hätten ihnen vom hiesigen Rath sicheres Geleit ausgewirkt, schon befänden sich hier die benachbarten Gemeinden, wie Worms, Friedburg, Gelhausen, Windeck; würden sie sich aber von uns lossagen, so würden sich auch diese Gemeinden von jenen Gemeinden trennen, und auch Privatpersonen würden sich von uns lossagen.

Die Gemeinden Weissenburg, Rothenburg und Wörth schrieben, jede besonders, sie würden ihren Beitrag unter der Bedingung zahlen, dass auch die übrigen Gemeinden — die reichsmittelbaren[1]) wie die reichsunmittelbaren — dazu bereit wären. Jedoch nur zu den Auslagen, welche von jetzt an die Gemeinde Frankfurt für die Verwendung bei unserm Kaiserlichen Herrn machen werde, damit den Juden die Bücher nicht weggenommen würden. Was aber die Gemeinde Frankfurt bereits beim Kaiser und beim Bischof und beim Rath verauslagt habe, für das Vergangene wollten sie keinen Beitrag leisten.

VIII.

שלשה המה מטיבי צעד, שלומכ' יסג' לעד, אה' משכילים והיקרים קהל ווירדא, קהל ווישנבערק, קהל רוטנבורג, י"ץ כל ב"ב רב וצעיר יתברכון כלהון. הנה קבלנו מכתביכם אשר באו אלינו אחר המעשה

[1]) שששרות verschrieben für שרירות.

ומה נשיב לכם על זאת. אשר כבר עבר זמנו ובטל קרבנו אע"ג שיש לו תשלומי'. הנה רפה ידינו ותש כחינו לע"ע להדבות להזהיר את העם בדבר הזה המוטל על כל ישראל עול בבד ואין מי שישים על לב. י"ד שלא נצטר' ולא נהיה מוכרחים לצעוק יותר על עזרתינו אף כי עד הנה עשינו פה המוטל עלינו ויותר מה'[1]) (?) והבריחנו (!) את הארי הפעם מעל כל ישראל ונקוה לצורינו שלא ישוב עוד הואיל ואדחי אדחי ובי"ד. אבל מצידכם נבצר הדבר והקולר תלוי בצואריכם כי אף אותם הסביבות אף רחוקים אשר באו הנה עצמם או כותם בכתב בראותם כי משכתם ידיכם ונתייאשתם מן הפרענות אף המה נשאו ק"ו בעצמם ואמרו לא נוכל אנחנו מכם. איפשר שמחו בדבר שהיו להם לתלות סורחנם באחרים למצא פתח לחרטה ובכן נתבטל הדבר הפעם והטלתם כולכם המשא והעול על צואריכם על זאת עשינו לפי השגת כחינו שיעלה בידינו ויצליח ולא נוסיף דאבה עוד, אבל מח"ו שלא יועיל כספינו להשיג אותם שבגדינו ח"ו נהיה אנחנו נקיים מהש"י כי לא מידינו היתה זאת והקולר תלוי בצואר המבטל. ועל תמיה ופליאה על גזריתינו נאמ' לא ראיתם עד הנה שום גזירה מעולם אפילו גזירה קלה כמו שהיא או שום השתרורות (!) אשר נהג אחד מאתנו לפסוע על ראשי עם קדוש ואפילו על יחד (!) אך הוראות שעה דחוקה עת לעשות לה' הוכרחנו לגזור גזירה להקהיל את הקהל יצ"ו ואין ספק אם נתקבצו הקהילות וסביבותי' יחד על ידיהם נתקנו עלילות והרבה תיקונים אשר נתקנו עתה הפעם והרבה דברים וחסרונות אשר עכשיו עולים ויורדים בדור הזה הפרוץ בעו"ה הצריכים תיקון רב בינינו אין עת להעלותם על ספר. וע"י הפיר לא קרב וא"ז, כל איש הישר בעיניו יעשה ובתה במה לעצמו. הצור יתקן המעוות. — ואין ספק אילו היינו בצירוף ובאגודה אחת כל אחד ואחד הדריך את עצמו ואת רעיהו עד שמצאנו דרך הנכון והמקובל בעיני כלנו ולימטא כל אחד שיב' מכשורא את שידו משנת. כי לא היה בדעתינו להשים כספיכם באמתחותינו אך לטובת הכלל. ואתם בני ק"ק רוטנבורג יצ"ו מידכם היתה הביטול והמניעה הואת כולה ולא מוולתכם. בראות' בני ק"ק וירדא י"ץ ווישנגבורג י"ץ יצאו על דעת לבא אצליכם עד באו לעירכם נתלבשו רוח אחרת אף בני נילות מרקרוף ומרקנרעפין[2]) וירצבורג ועדתם יצ"ו נתקבצו כולם לק"ק וורטום ובראותם כי נסגתם אחור אף המה משבו ידיהם נמצא שחוטא אחד יאבד טובה הרבה. ועל זה נאמר מי בכם ויסגור דלתיכ' כי בואת נגעלו דלתות המדינה ונתפרדו איש מעל

---

[1]) Etwa מוה?
[2]) Unklar was Verf. damit meint.

אחיו ולא זו שבעטתם בגוירותינו אף כי נפרשתם מן הציבור ולא נתתם לב על חששות שישנו לחוש וחורבה דתיפוק מינה ח"ו לא נוכל לעלות על דעתינו על מי ועל מה אתם סומכים לעלות ברוחכם לבטל טובה גדולה ההית' ראויה לבא ע"י צירוף כזה אם היה בא אל הפועל. שומר ישראל ישמור את שאירתינו (!) לבלתי שמוע נוגש ואין פרץ ואין צווחה ברחובתינו ובכ' שלוותכ' יסגה נצח כ"ע אה' קהל ורנק בורט. נכת' ו' כסליו.

VIII.

Ihr Drei, die Ihr rüstig vorwärts schreitet (vgl. Spr. Sal. 30,29), von Frieden und Wohlergehen immerdar begleitet, ihr theuren und einsichtsvollen Freunde von den Gemeinden Wörth, Weissenbe[u]rg und Rothenburg! Möget Ihr alle, Jung und Alt, gesegnet sein! Wir haben Eure Briefe erhalten, die angekommen sind, als die Sache vorbei war. Was sollen wir euch darauf erwidern? Da jetzt die rechte Zeit versäumt ist, so ist das Opfer überflüssig, wenngleich ein Ersatz noch möglich ist. Sehet! Unsere Hand ist ermüdet und unsere Kraft erlahmt bei den Versuchen, die Gesammtheit immer wieder in dieser Angelegenheit, die der ganzen Glaubensgemeinschaft ein schweres Joch auferlegt, zu verwarnen. Denn niemand hat es sich zu Herzen genommen. Gebe Gott, dass wir es nicht mehr nöthig haben und wir nicht mehr gezwungen seien, Jemanden zu Hülfe zu rufen, wenngleich wir bisher die uns obliegende Pflicht und noch viel mehr erfüllt haben und wir diesmal allein den Löwen, der ganz Israel bedrohte, verscheucht haben. Und wir hoffen zu unserem Hort, dass er [der Löwe] nicht wiederkehren wird, denn da er einmal vertrieben ist, so wird er immer vertrieben bleiben. Das walte Gott. Aber Eurerseits ist die Sache vereitelt worden, und jetzt hängt die Kette an Eurem Halse. Denn was die Nachbargemeinden in der Nähe und Ferne angeht, die entweder persönlich erschienen waren oder schriftliche Vollmacht geschickt haben, so haben sie, als sie bemerkten, dass Ihr Euch von uns zurückzoget und Ihr im Hinblick auf die bösen Verhängnisse Euch in Verzweiflung von uns abwandtet, die Nutzanwendung für sich gemacht und erklärt, dass sie nicht mehr vermöchten als Ihr. Vielleicht haben sie sich sogar darüber gefreut, die Schuld auf andere schieben zu können „und eine Thür für die Reue zu finden". So ist denn dieses Mal die Sache durch Euch gescheitert, und Ihr Alle habt die Last und das Joch uns auf den Hals gewälzt. Nichtsdestoweniger haben wir nach besten

Kräften gethan, was in unserer Macht lag und gelingen sollte, um das Unheil abzuwehren; sollte aber, was Gott verhüte, unser Geld nichts nützen, um unsere Gegner unschädlich zu machen, dann sind wir vor Gott frei von jeder Schuld, denn nicht von uns ging das aus; die Kette hängt vielmehr am Halse dessen, der dies hintertrieben hat.

Wenn Ihr Euch aber so verwundert und erstaunt zeigt über unsere „Verfügung", so bemerken wir, dass Ihr bis jetzt noch nichts erblickt habt, was auch nur im Entferntesten einer „Verfügung" oder einem herrischen Befehle unsererseits ähnlich ist, durch welchen einer von uns etwa über die Häupter des heiligen Volkes oder auch nur über das eines Einzelnen von Euch hätte hinwegschreiten wollen. Nur, da die Stunde so sehr drängte, und es Zeit war, für Gott zu wirken, waren wir genöthigt, für eine baldige Zusammenkunft der Gemeinden Vorkehrungen zu treffen, und es unterliegt keinem Zweifel, dass, wenn diese stattgefunden hätte, die Beschuldigungen widerlegt und eine Menge von Verbesserungen getroffen worden wären. Und es giebt zahlreiche Missstände, die sich leider jetzt in diesem niedergetretenen Geschlecht geltend machen, die der Verbesserung bedürfen, und es ist jetzt nicht der Augenblick, das alles schriftlich festzuhalten. Aber durch Euer Fernbleiben konnte einer nicht zu Anderen kommen, ein jeder thut, was ihm allein recht dünkt, und baut für sich einen besonderen Altar. Möge Gott „das Krumme wieder gerade machen".

Es unterliegt keinem Zweifel: Wären wir alle zum gemeinsamen Handeln zusammengetreten, so hätte jeder sich selbst und seine Nachbarn angefeuert, und so hätten wir einen ordentlichen Ausweg gefunden, der allgemeinen Beifall erlangt haben würde, „jeder hätte dann einen Span vom Balken bekommen". Denn das war keineswegs unsere Absicht, Euer Geld in unsere Taschen zu stecken; wir wollten es nur zum allgemeinen Besten verwenden. Ihr Rothenburger aber, von Euch ist die Störung und Hinderung ausgegangen, von keinem Andern. Als die Wörther und Weissenburger, die bereits in der Absicht, zu uns zu kommen, ihren Wohnort verlassen hatten, bei ihrer Ankunft in Eurer Stadt Euren Entschluss merkten, bekleideten sie sich mit einem anderen Geist. Auch die Juden in den Bezirken des Markgrafen und der Markgräfin (?) von Würzburg und Werthheim hatten sich alle in Wertheim versammelt. Als sie aber sahen, dass Ihr zurückbliebet, zogen auch sie ihre

Hände zurück. So stellt sich heraus, dass wieder einmal ein Sünder viel Gutes verdorben hat, und mit Bezug darauf heisst es: „Wer ist unter Euch, der Eure[1]) Thüren verschliesst?" Denn hierdurch wurden die Thore der Landschaft geschlossen, und Einer vom Andern getrennt. Und nicht genug damit, dass Ihr unsere Aufforderung hintangesetzt habt, Ihr habt Euch sogar von der Gesammtheit getrennt und wollt von unseren Befürchtungen und von dem uns drohenden Unheil nichts wissen. Wir können uns aber gar nicht vorstellen, auf wen und auf was ihr Euch bei dem Entschluss stützet, ein so wichtiges gutes Werk zu nichte zu machen, welches durch vereinte Kräfte hätte gelingen müssen, wenn es zur Verwirklichung gekommen wäre.

Der Hüter Israels hüte unseren Ueberrest, auf dass man von keinem Feinde höre, und kein Einbruch und kein Klagegeschrei in unseren Strassen sei. Möge Eure Sicherheit stets ungefährdet sein! Dies wünscht

Eure Freundin
die Gemeinde Frankfurt.

Geschrieben am 7. Kislew [= 20. November 1509].

IX.

(Tonloses e durch „i" bezeichnet).

Aler durchleuchtigster groszmechtiger Keiser, huchgiborner first, aler ginedigster her, mein unterdenigir gihorsamen unt schuldigen dinst euer keiserlichen ginudeu ali zeit bireit.

Ich hab verstanden wie euer keiserlichi maiestet einem ginent Johan Pfeferkorn befelch gitun hab, etlichen bücher, so die iuden im seshaftich in iren sinigogen libreien unt bei iren sundern henden haben, die nit alein unserm kristlichen globen zu schmach unt uebel, sunder och wider die gesez Mosisz unt die profiten erricht und uf giricht sein unt in irem judschen globen ir[2]) machen unt zu kezirei reizen solen zu forchten, unt wu [wo] er die also gistelt fint, inin zu entwenden giwalt geben haben solt; darunter den die iuden in meinem krisem[3]) seshaftig och begrifen; wen ich aber aler ginedigster her, das sulchi bücher bei den iuden in meinem stift sein, formuls nie kein biricht uder rēd gihort, unt gi-

[1]) Im Verse (Mal. 1,10) heisst es: die Thüren.
[2]) = irr.
[3]) Sprengel.

grunter Pfeferkorn zu erforschung sölcher sachen nit ginugsam, unt och ungischikt erken, unt in die gilerten der heiligen schrift gleicher mus [mas] for nit ginugsam unt ungischikt erachten, so hab ich euri keiserlichen maiestet sein ungischiklichkeit unangizeigt nit wolen lussen (lassen) da mit euer keiserlichi maiestet des wissen haben; unt wu er um weiter bifelch solcher erforschung bei euer keiserlichi maiestet suchen wert, sich zu dem pesten darnuch richten mag; unt unterdenig piten euer keiserlichi maiestet, so der sach halben etwas weiters an euer keiserlichi maiestet durch ander wishaften perszun[1]) der iudischaft halben in meinem krisem seszhaftig anlange würde, zu versten geben, wil ich mich in erforschung selcher sachen durch meinem krisem aler gibir[2]) halten. unt e. k. m. des [= der] almechtigen [= almechtige] gisund fristen unt zu euerm forginumen krigs sachen in sunst glik unt sig geben wel, unterdeniklich mich desselben demutiglich befelen.

Geben zu Uschenburg, [= Aschaffenburg], freitag jeruninus[3]) a.[4]) ezeteri [= et cetera] neun.

Euer keiserlichi maiestet gihorsamer unterdeniger Uriel erzbischuf zu Menz unt kurfirst.

X.

Uriel vun gotes ginuden erzbischuf zu Menz eze [= etcetera] kurfirst.

Liber gitreuer, welcher gistalt mir keiserlicher maiestet unserm [= unser] aler ginedigster her einer sach halben haben tun schreiben, wels tu och hirin verwarter kopei nemen. Bigeren darum an dir mit ernst bifolen[5]), du welst bei keiserliche maiestet fordern unt an sein, damit dem Pfeferkorn kein weiter bifelch uder[6]) giwalt in sulcher sach vun keiserliche maiestet gischech, unt du so vun wegen der iuden sölch brif bringen unt biforderlich sein, damit si ir pit bei keiserlichi maiestet erlangen mögen; daran dustu[7]) unser meinung in sunder guten gifalen.

---

[1]) Person.
[2]) Gebühr.
[3]) Hieronymus.
[4]) anno.
[5]) befehlend.
[6]) oder.
[7]) thust du.

Geben zu Uschenburg, freitag Hirunimus ano ezeteri neun. Unserm marschalk unt liben gitreuen Friwen [= Frowin] vun Huten.

XI.

Ich Heinrich her vun guten stein[1]) bikenn unt tun kund ufentlich mit disem brif, nuch dem Jusef jud metzgir, Pfeferkor[2]) ginent, so sich in neulicher zeiten[3]) zu Cöln taufen losen hat, i[t]zunt Johanis Pfefferkorn ginant wert, etwan hinter mir zu Tab[ch]au[4]) weselich giwont, das der die selbig zeit einem untertun doselbst eingibrochen unt an einem tibstal bitrefen worden, daruf er den in meinem gifenknis kumen ist. des halben gituchter meiner untertun über in verbirgt[5]) unt an mich bigert im gegen dem peinlichen recht zu Tab[ch]au gistaten. und wie wul ich dem um sölichi seiner bigangni mishandlung unt dibstal mit peinlichem rechten wul het mögen strufen, ie doch uf grussi bet seiner freuntschaft seinet halben an mich gischehen, och den vertrag so er mit mir gimacht nemlich hundert ungarschen gilden, so er mir do selbst zu wandel gigeben[5]), hab ich dem des lebens bignad, doch mit verwiligung ub giduchtens meines untertuns unt vun mir aus gifeknes [Gefängniss] kumen losen; des zu urkunt sulcher seiner bigangen handilung hab ich mein insigel hie vorgidrukt, der gigeben ist zu Regesburk am mitwuch nach Ursil unt ir giselschaft[6]) nach krist giburt vinfzihn hundert unt neunten iar.

---

[1]) Gutenstein. Ueber die Herrn von Gutenstein siehe Adelslexikon von Kneschke s. v.
[2]) Pfefferkorn.
[3]) 1503 oder 1504.
[4]) Tachau.
[5]) Der Ausdruck ist nicht ganz klar.
[6]) = 24 Oktober.

Die italienische Litteratur der Juden.

Von

Moritz Steinschneider.

(Schluss von S. 91).

Berichtigungen und Zusätze.

A. zum **Buonarroti** (Sonderausgabe).

(Verweisungen auf die hebr. Uebersetz. d. Mittelalt. sind nur in seltenen Fällen gegeben.)

Pag. 7 lin. 11 lies alfabetici.

Pag. 10 Anm. 29 (übersetzte Namen u. dergl.). Dattolo für Joab; Marino für Sebulon, wegen Gen. 49,13! (Soave, Vita di G. A. de Modena p. 156; vgl. „Marin" bei Zunz, Namen, S. 85; Angelo für Mordechai hat Berliner von der Identificirung mit Mal'achi abgeleitet, s. unten zu p. 55, s. auch Deutsche Litzt. 1896 S. 1895); Ercole für Hiskijja (H. B. XVII, 53). „Abraminus" de Dovaria 1259 bei Schirrmacher S. 617.

Pag. 10 (Frauennamen) „Blanda" „mit Beinamen Mazenal" (? Magaz. I, 89), Dolcetta 1409 (das. 48, vgl. Süsslein, hingegen ist Süschen wohl Susanna), Maraviglia (Almanzi ms. 67), Paciencia, nicht Fazienza (Mag. I. 84), Stella (Mag. I, 48,84), Sterilia (!) für Esther, Tochter des Jehuda Modena (Corr. Isr. 1863 p. 286), Vittoria (Mag. ib.), — Diana (bei Soave, Corr. Isr. 1863 p. 286).

Pag. 12 Anm. 34, über den Gebrauch des Spanischen im portugies. Bet ha-Midrasch zu Amsterdam, um 1680, s. die Vorr. des Sabbatai Bass zu Sifte Jeschenim.

Pag. 13 Portaleone soll ein dem Ghetto nahegelegener Stadttheil Roms heissen; s. H. B. XX, 47.

Pag. 17 Anm. 61 ist im Sonderabdruck hinzugefügt, so dass von da an die Notenziffer differirt.

Pag. 19 Z. 4: 1380 l. 1280.

Pag. 24 Jakob Anatoli in der Provence, noch bei Renan, Averroës 3. Ed. 1866 p. 188.

Pag. 26 Anm. 110b Nicolo, lies H. B. XVII.

Pag. 29 (Uebersetzer) hinzuzufügen: Jacob hebraeus (1280), Die hebr. Uebersetz. S. 749, 976.

Pag. 34 Anm. 134 (Immanuel) Manoello, Illustr. Monatshefte 1865, vgl. H. B. VIII, 131; Mtsschr. 1898 S. 120 A. 3. Leon. Modona, Rime volgari d'Immanuelle Romano . . . sui codici . . Parma 1898, 42 pp., kenne ich nicht näher.

Pag. 36 Z. 11 Robert der 2. Salomon; Güdemann, Gesch. d. Erzieh. II, 151: Diese Bezeichnung rührt „augenscheinlich nicht von Kalonymos her", obwohl ich mich auch auf eine Analogie berufe (vgl. auch die Citate in Die hebr. Uebersetz. S. 330); das unbegründete Bedenken beruht auf einer hier nicht zutreffenden Voraussetzung. Eine Zusammenstellung jüdischer Encomien von christlichen, sowohl weltlichen als geistlichen hohen Herrschaften gäbe eine reiche und instructive Sammlung.

Pag. 37 Anm. 152 (Schemarja), s. Magaz. III, 95, 96.

Pag. 39 Z. 7 w. u. significate, lies sagrificate (schon oben Jahrg. 1898 S. 120 gelegentlich berichtigt).

Pag. 45 Z. 9 Gianelli, lies Cenelli.

Pag. 50 Lippomani (vgl. p. 16), insbesondere Marco, s. Die hebr. Uebers. S. 320 n. 411 (Isak Kohen heisst in ms. Brit. Mus. Or. 2806 Isak b. Elia). Einen Brief von Gasparino Barzizzi an M. Lipp. 1412, nichts Hebräisches enthaltend, fand Prof. L. Geiger in B's. Opera, ed. Furietto, Rom 1723 p. 144 (Mittheil. vom Dec. 1877). Die Familie Lipp. besass den Cod. script. Eccles., ms Bodl. Canon 155.

Pag. 51 Anm. 202b: Gianozzo Mannetti oder Manetti; s. die Citate in meinen Vorles. über die Kunde hebr. Handschr. S. 70 und dazu noch: Imbonotus, Bibl. p. 81 u. 315 giebt das Jahr 1400 an! p. 412 n. 1217 das richtige Todesjahr 1459. Seine latein. Uebersetzung der Psalmen enthält ms. Urbin. 57; sein an Alfons von Aragonien gerichtetes apologetisches Werk gegen die Juden (so weit er es geschrieben?) ms. Urb. 58 fol.

Pag. 55 Anm. 222 Mordechai = Angelo, vgl. Mordechai = Angelo, Vater des Moses Galante (in מפתח הזוהר 1566); Josef b. Mord. de Viterbo und D. Aĝlo (für Angelo) del Josef, ms. Casanat. H. V, 20; Aĝlo auch in ms. de Rossi 951 nach Mittheil. Berliners.

Pag. 58 Z. 14 v. u. Par. 1006, lies 1005.

Im Mittelalter nachzutragen sind:

1350 ein italien. Sonett von Giuslino (= Joslein) Levi Perotti (Soave im Corr. Isr. 1864 p. 158).

Um 1420 hält Ahron b. Gerson abu 'l-Rabbi einen Vortrag vor Papst Martin; Ahron erklärt auch in seinem Pentateuchcommentar Einiges in italienischer Sprache (Perles in Rev. des Ét. J. XXI, 263 Z. 5 v. u. und p. 269; einen Sonderabdr. citiren Vogelst. u. Rieger II, 68, vgl. S. 5).

Monatsschrift, Jahrg. 1898.

S. 263 Z. 16 v. u. „1498 gedr." deleatur, s. 1899, S. 259.

S. 317 Z. 8 u. 12 s. Rendiconto . . . dei Nuovi Lincei 1891 p. 349, 350.

S. 318 Glossar schwieriger Wörter in Haftarot und Megillot, von Jehuda b. Samuel geschrieben 1533, in ms. Casanat. 60 (Catal. p. 525); Uebersetzung von התרת קללה das. n. 71 (Catal. p. 536).

S. 319 Gebetbuch, ms. Paris 1342, wahrscheinlich aus dem XV. Jahrh. [eine Begründung dieser Angabe wäre hier von Wichtigkeit], in hebr. vocalisirter Schrift; ein ähnliches ms. beschreibt Leonello Modona im Vessillo 1887 p. 76—80, 110—4 (ich besitze diesen Jahrgang nicht); s. Schwab im Rev. Ét. J. Bd. 37 p. 130.

Ich füge hinzu: Noch heute liest man in Corfu anstatt des Targum eine italienische Uebersetzung der Haftara des 9. Ab. von Ruth, Pirke Aboth und anderen liturgischen Stücken. Hingegen wird bis heute in Italien spanisch gepredigt (Rev. Ét. J. Bd. 22 p. 252, Bd. 23 p. 135).

S. 467 Anm. 4 „Druckfehler" u. s. w. zu streichen, mein Exemplar ist defect; s. 1899, S. 32, Anm.

S. 519 Z. 11 hollo ist = l'ho, wie mir Hr. Sacerdote erklärte, allerdings nicht gerade elegant. — Z. 16 lies a Fano b.

S. 521 Z. 3 v. u. (Usque), s. 1899 S. 219.

Jahrg. 1899.

S. 91 Anm. 3, s. S. 419.

S. 93 Z. 11, auch ms. Casanat. 219 V, Catal. p. 652.

S. 268 Anm. 2 (Rava), s. S. 515.

S. 270 Z. 3 v. u.: (S. 34), lies 94.

— l. Z.: Um 1600 רבני שי"ר, s. 2. Aufl. 1700, Mtschr. S. 520.

S. 314, 4 Z. 4 לאור, l. אור

S. 315 Z. 9 v. u. das Hebr. ist ein Wort.

S. 317 Z. 10 Alfarin, s. Vessillo 1880 p. 47 u. 341 Heinr. „Alperin" aus Rumänien (Wiener Jahresber. 1900, S. 209).

S. 417 Z. 9 lies טלקי

S. 418 (Josef Baruch) Halberstam erinnerte mich (19. Nov. 1899) an Zimmels' Hypothese (Leo Hebräus S. 59), dass Josef Baruch der Uebersetzer der Dialoghi d' amore sei [vgl.

Jahrg. 1898, S. 420]; Halb. fand in Josef B.'s מזמור שיר וכו' Anführungen des וכוח, welche mit Ed. Lyck 1871 übereinstimmen.

Zu Sim. Luzz. weist Halb. auf Josua b. Josef מגיני שלמה ed. Lemb., 1860, II, n. 27 hin, wo es am Schlusse heisst: Ich freue mich zu sehen, dass die Worte unsrer Weisen mit den Ansichten der חכמי התושיה האנושית übereinstimmen u. s. w.

S. 421 Jomtob Valvason: von ihm besitzt Halberstam ein Gedicht (gedr. Flugbl. fol.) auf den Tod des Asarja פיגו [Piccio, vulgo Figo) hebr. u. ital., unterzeichnet י'ש'י u. B. D. V., die letzten 2 italien. Zeilen lauten:

Transformato il Bon Giorno in di funesto
Esangue longue addolorato e mesto.

S. 472 Abraham Kochab, ist vielleicht, nach Halberstam's Vermuthung (6. Dec. 1899) Vater des Josef Kochab bei Kaufmann, Isr. Conegliano, S. 101/2; zu Kochab vgl. David b. Abr. Moses K., Die hebr. Uebers. S. 714, Anm. 40.

S. 519 Z. 10 „^{6})" lies ^{5}.

S. 520 hinter n. 11: Tr. V. Corcos schreibt 1710 einen Brief an die Gemeinde in Carpentras; Revue des Et. J. XXVI, 269. — Er verdankt seiner Stellung und Vermittlung grosses Ansehen; Kaufmann, Rev. etc. daselbst.

— Z. 11 v. u. 1708 l. 1703.

S. 565 zu 1730 Sal. Basilea, hebr. u. ital. Auszüge (Materialien zu diesem Werke?) v. J. 1702 in ms. Brit. Mus. Add. 27,150 (Margol. List, p. 75).

S. 586 (1753) die Relatione storica della qualità dei libri proibiti levati agli Ebrei di Roma ecc. in Aprile 1753 colle qualità dei permissibili o no, ms. in Carpentras (Löb in Rev. des Ét. J. XXIII, 148), vielleicht identisch mit ms. F. bei Berliner, Censur und Confisc. S. 1) ist nicht ohne Mitwirkung abtrünniger Juden verfasst.

Das.: 1757 starb Jakob Daniel Olmo (nicht Ulamo, wie Fürst III, 458, oder Ulmo, wie Zedner, gest. 1759, s. Catal. Bodl. 1245); eine Biographie von Isak Baruch (Bened.) Levi, Rabbiner in Ferrara, erschien italienisch in Corfu (im Mosè?), hebräisch in המגיד XVI, 1872 S. 619, und eine nachträgliche Notiz, das. XVII, 1873 S. 125 Anm.; Jew. Lit. 246 ist „Jehuda" Schreibfehler. Er hinterliess italien. Predigten, wie mir Ben. Levi brieflich mittheilte; ob sie in obiger Biographie erwähnt seien, kann ich jetzt nicht untersuchen.

Jahrg. 1900.

S. 80 Z. 5 v. n. fehlt III, 18.

S. 86 Romanelli, Schlachtregeln, italien. ms. Kauffmann, Catal. 25 n. 41.

Z. 17 v. u. „Servi" u. s. w. gehört zu Roman. also vor Z. 15.

S. 87 zum J. 1797: Prolusione inaugurale per l'accettazione dell' atto costituzionale e l'elazione dei decurioni pronunziata nel comizio primario degli ebrei ecc. . . 19. Marzo 1797 (16 u. 1 S.) 8. s. l. e. a. (Berl. Bibl. Ez 5424, es wird nichts specifisch Jüdisches erwähnt).

Das. zu Jak. Em. Cracovia: Discorso, Ven. 1809, Almanzi 591, s. auch 650.

S. 88, XVIII. Jahrh.: 8) דרושים über Astronomisches hebräisch und italienisch, ms. Brit. Mus. Add. 27,158 (Margol. p. 75).

Schlussbemerkung. Ich habe bei Gelegenheit der italienischen Litteratur Einiges zur Charakteristik der italienischen Juden ausserhalb dieser Litteratur beigebracht und kann mich nicht enthalten, meine Verwunderung über eine Bemerkung D. Kaufmanns auszudrücken, da אין משיבין את הארי לאחר מותו nicht für Geschichtliches gilt. Die Italiener, meint K. (Revue des Ét. J. XXIII, 249) haben keinen historischen Sinn, denn sie haben keine Chroniken hinterlassen. Wo bleibt denn Josippon? wo die von K. allerdings überschätzte Chronik des Achimaaz, wo Josef Kohen und Asarja de Rossi, der an historischem, allerdings historisch-kritischem Sinn alle jüdischen Jammerchronikschreiber aufwiegt? Die Italiener haben im Verhältniss weniger äussere Ereignisse zu verzeichnen, was aber die Hauptsache ist, die gebildeten Juden Italiens haben ein weniger beschränktes Interesse, und das bezeugt theilweise ihre italienische Litteratur.

Berlin, im Mai 1900.

Register

der jüdischen Autoren, Titel und Sachbezeichnungen anonymer Schriften.

Zusammengestellt
von
Frl. Adeline Goldberg
(welche auch an der Correctur des ganzen Artikels sich beteiligt hat)[1].
(Arab. Ziffer allein bedeutet Jahrg. 1898, II 1899, III 1900. *Buon.* = Buonarroti, Sonderabdr.)

Aberglauben 166.
Abergläubisches 316.
Abot II 472, 517.
— III 80.
Abraham Abulafia 122, 169.
— de Balmes 262.
— Colorni II 96.
— (Joel) Conegliano II, 563.
— Farissol 421.
— Kochab II 472, III 238.
— Jagel II 270.
— (Vita) Marini di Aleppo III 85.
— de Portaleone 262.
— (Menachem Kohen) Porto II 91.
Ahron b. Gerson abu'l-Rabbi III 236.
Aktenstück II 566.
Alberto Soncino 423.
Alessandro in Bologna II, 32.
Alexander Crescenzi. II 473.
— de Franciscis s. Eischa Romano.
Alfarim, Alfarin (Heilpern) II 317, 566, III 237.
Allgemeines 33.
Andrea di Monti s. Josef Zarfati.

---

[1] Dieselbe hat den Artikel: „Wohlthätigkeit im talmudischen Zeitalter" aus dem englischen Werke von Lady Ph. Magnus, Jewish Portraits, im III. Jahrgang des „Jahrbuchs für jüd. Geschichte und Litteratur" bearbeitet. Nach einer Privatmitteilung des Red. ist die betr. Notiz des ms. ohne Wissen desselben weggeblieben, so dass der Art. als eine directe Mitteilung der Verfasserin erscheint. Da diese Zurechtstellung meines Wissens nirgend gegeben ist, so mag sie gelegentlich hier Platz finden. Da die Uebersetzerin keine Correctur erhalten hat, so ist einiges Sinnentstellende stehen geblieben, z. B. S. 62, Z. 13: Gegner des Talmuds, anstatt Ausleger. St.

Angelo Alatrini II 321.
— Cantarini II 564.
Aphorismen 316.
Aquino, Phil. d' II 417.
Aronno Tolentino de Urbino II 473.
Asarja de Rossi 169.
Atti diversi ecc. 423.
— di grazie . . . Padova III 87.
Avviso diretto agli abitanti . . . Venezia II 567.
Azioni di grazie . . . Mantova (1789, 1791) III 84.
Bann 316.
— gegen Menachem Pesaro III 89.
Baruch s. Jakob.
Basilea s. Salomo.
Bassan(ni) s. Israel, Jesaia.
Benzion (Benedetto) Rafael (Frizzi) Kohen III 81.
Bernabo e Luciana (Roman) 422.
Bibel 318.
Bittschrift (מופליקא) II 514.
Bolaffi (Abulafia, Michele) II 94.
Bonacosa 262.
Bonajuto (Asriel) Isak Levi III 81, 84.
Bonet de Latas (Jakob b. Immanuel Provinciale) 263.
Briel s. Jehuda.
Buovo d' Antona (Romanze) 422.
Calimani s. Simon.
Cantarini, Familie II 475; s. auch Angelo, Gerson, Isak.
Capitoli della Fraterna Talmud Tora di Vinezia . . . (1714) II 564.
— et ordini per il giuramento (1667, etc.) II 474, 514, 520, 563.
— et ordini . . . dimoranti nella città di Roma (1712) 563.
Capriles s. Moisè.
Cases s. Israel.
Castello s. Isak u. Josef.
Chajjim Vital 164.
Chananja s. Graziadio.
Chananel 120.
Chiromantie 316 II 270.
Chiskia Manoach (Tranquillo) Corcos s. Manoach II 563.
— Rieti. II 317.
Clemente, Sohn des Salamon di Cormons 320.

Colli s. Isak.
Commentar zur Mischna III 87.
Conegliano s. Abraham.
Convenzione fra le tre Comunità ebraiche di Venezia (1727) II 565.
Corcos s. Manoach.
Corinaldi s. David.
Cracovia s. Jakob.
Daniel b. Samuel aus Rossena (?) 423.
David d' Ascoli 263.
— (Chajjim) Corinaldi III 90.
— b. Jehuda Leon 471 a.
— Nieto II 563.
— de Pomis 263, II, 32.
— Provinciale 467.
— de Rocca II 92.
— Segre III 81.
— Valenzo II 472.
Debora Ascarelli II 92.
Deodato s. Natanel.
Destinazione (Sulla) dell' nuomo ecc. 316.
Determinazione . . . Venezia II 566.
Difesa dei libri santi II 571.
Discorsi 321.
Discorso . . . Torino III 87.
Documente, XVI. Jh. 317.
—, Juden in Venedig III 84.
Editto per l' università . . . Roma (1786) III 84.
(Ehe) De infelici conjugum statu 317.
Eingaben der röm. Gemeinde III 85.
Elcana Sacerdote [Elchanan Kohen?] II 474.
Elegie des Jakob Fano Uebersetzung, 519.
Elia Levi III 91.
— del Medigo 262.
— b. Menachem de Nola 554.
— Morpurgo (Sarker) b. Isak III 81, 86.
— Rava b. Menachem II, 268.
— Sarker, s. Elia Morpurgo.
Elieser Mazliach b. Abraham Kohen (Lazaro da Viterbo) II 92.
Elischa Romano (Alexander de Franciscis) II 269.
Erklärungen 317.
Erzählungen von Abravanel S. 316.
Eustachius, s. Menachem de Nola.

F. A. II 565.
Fabiano Fioghi (Fiocchi) II 36.
Faradj b. Salem 262.
Finzi s. Isak, Massimo, Moses.
Fiorentino, Sal. 319.
Flavius Mithridates 262.
Franchi, Guglielmo dei II 269.
Frauen 317, 517. — Namen III 235.
Frauenbüchlein 520.
Gabirol, Königskrone, Uebers. II 94.
Gamaliel Modona III 83.
Gebete 319.
Gedichte zur Huldigung II 598.
Geographie III 88.
Geomantie, Ergänzung der 423.
Geronimo (Hieron., Gerson) Soncino 419.
Gerson Kohen (Grassin Coen) Cantarini III 89.
Giuseppe Coen (Josef b. Jakob) II 317.
Glossar, hebr. (Leo de Modena?) II 314.
Grassin Coen s. Gerson Koen.
Graziadio (Chananja) Cases II 517.
— Levi II 474.
Guglielmo 419.
— s. Franchi.
— Lampronti II 570.
Heiratskontrakt der Lea Ghirondi u. M. Basevi III 90.
— d. M. b. Elchanan Luria u. Brunetta bat. J. J. Conegliano III 90.
Hillel b. Samuel 122.
J. D. M. II 473.
Jmmanuel Frances II 472.
— de Nola 555.
— Porto II 418.
— b. Salomo 420 III 235.
Interpreti (Septuaginta) 317.
Isak Abravanel 420.
— Arobas, (?), Aru(o)vas II 474.
— Cantarini, Chajjim (Vita) Raphael Kohen b. Jakob meha-Chassanim 263, II 475/6, 563.
— Castello III 91.
— Colli, Dr. III 89.
— Finzi b. Elischa Michael III 88.
— Lampronti III 89.

Isak Loria 164.
— Marini b. Sabbatai III 90.
Israel (Benjamin) Bassanni II 567.
— (Ghedalia Laudadio) Cases II 569, III 84.
Jakob Aboab b. Samuel II 515.
— Anatoli 122.
— Baruch II 566.
— (Emanuel, Menachem) Cracovia? III 87, 239.
— Fano b. Joab Elia 519.
— Frances II 472.
— Heilbronn 520, II 316.
— b. Josef Kohen „Swerina“ in Castellazzo II 270.
— Luzzatto II 565.
— Mantino 262.
— (Daniel) Olmo III 238.
— (Rafael) Saraval II 566, 569, 570.
Jechiel Kohen b. Moses 520.
Jedaja ha-Penini 471.
Jedidja Levi III 91.
— de Recanati b. Moses II 33.
Jehuda Abravanel (Leone Ebreo) 420.
— (Leon) Briel (Brielli) III 88.
— b. Jechiel (Messer Leon) 262.
— (Leo) Modena 169, 264, II 95, 311, 319.
— (Mazliach, Leon Prospero) Padoa (Padova) 320, III 90.
— Romano 262.
— b. Salomo 122.
— (Juda) di Salomone 420.
— Saltaro b. Moses de Fano II 33.
— Sommo (de Sommi) b. Isak, oder Leone Ebreo (aus der Familie Portaleone) 467.
Jekutiel de Nola 555.
Jesaia Bassan II 566.
Jochanan Jehuda Alatrini II 321.
Johannes v. Capua 262.
— Eustachius Paulus 551.
Jomtob (Bondi) Valvason II 421, (473, 515), III 238.
Josef Baruch aus Urbino b. Jedidja II 418 III, 237.
— (Vita) Castello II 569.
— Concio II 320.
— (Giuslino) Levi Perotti III 238.
— (Iseppo) Luzzatto II 474.

Josef (Salomo) del Medigo 420.
— Rava (Bava) II 515.
— b. Salomo Nizza II 563.
— Schalit 466.
— Zarfati (Andrea di Monte) 466.
Kabbala 162.
Kalenderreime 317.
Kalonymos b. David 262.
Lampronti s. Guglielmo Isak, Ottavio.
Lateinische Schriftsteller 262.
Laudo dell' Academia Rabb. di Roma (1725) II 565.
Lazaro (Graziano) Levi II 319.
— di Viterbo II 92, 93.
Leo, Leon, Leone s. Jehuda.
— Cantarini II 472.
— Ebreo s. Jehuda Abravanel und Jehuda Sommo Portaleone.
— Tedeschi II 568.
Lettera apologetica s. Jakob Saraval.
— sopra la Nazione Ebrea, Venedig II 570.
Literatur, Nichthebräische 34.
Luzzatto, Sam. Dav. 118, 163. s. auch Jakob, Josef, Simcha (Simon).
M. F. (Dr.) II 565.
Makre Dardeki 56.
Mal'ach s. Rafael.
Mandolin Navarra II 569.
Manifesto II 566.
Manoach Chiskijja (Tranquillo Vita Corcos) 264, II 517, 563/4, III 238.
Margalit, Simon, Traduzione del consulto II 571.
Marini s. Abram, Isak, Sabbatai.
Massimo Tedesco Finzi. III 91.
Medici, Paolo Sebast. (Mose Leon) II 516.
Meir b. Gabriel II 96.
— ha-Levi (Abulafia) 122.
— Padovani III 87.
Memoriale alla Sacra Congregazione II 517, — über Schulverhältnisse II 565; (1789) III 85.
Menachem Asarja aus Fano 169.
— de Nola (Eustachius) 551.
— (b. Isak) Noveira II 569.
— (Zion) Porto, od. Porat-Rapa (Rapoport) Kohen, ital. Emanuele . II 418.

Menachem de Recanati 122.
— Salomo II 270, 473.
(Mendelssohn) Gerusalemma III 85.
Mischna, Uebersetzung II 95.
Modon s. Simson.
Modona s. Gamaliel.
Monitorio . . Venezia II 567.
Mordechai = Angelo s. d.
— Dato b. Jehuda 521.
— (Angelo) Finzi *Buon.* 53.
Morosini, Giulio (Samuel Nahmias b. David) II 514.
Morpurgo s. Elia b. Simson.
Moses Alatino 262.
— Arovas (oder Rovas) 423.
— (Moisè) Capriles III 87.
— Catalano b. Abraham II 420.
— da Fano II 517.
— (aus Palermo) 262.
— Finzi 262 III 91.
— Leon s. Medici.
— de Leon 163.
— Provinciale 466.
— da Rieti ben Isacco *Buon.* 47, I 123.
— Sacut 262.
— b. Salomo 122.
— (David) Valle III 89.
Namenmagie 167
Natan b. Jechiel 121.
— Jedidja b. Elieser aus Orvieto II 321.
Natanel (Deodato) Segre II 320.
Nattaf (Nataf Nataff) II 570.
Navarra (Novarra, Noveira) s. Mandolin, Menachem.
Nieto s. David
Nizza s. Josef.
Nolano s. Menachem de Nola.
Occasione (Nell') s. Orazione.
Olmo s. Jakob.
Orazione.... Mantova II 569, III 84.
— funebre..., Livorno II 568.
Ordine delle benedizioni, Mant. II 571.
Osservazioni, foglio di, Castelnuovo II 568.
Ottavio Lampronti III 87.
Padoa s. Jehuda.

Padovani s. Meir.
Pamphlete (1769 u. 1771) II 570.
Parte presa, Venezia (1743, 1747, 1760/1) II 566, 567, 568; (1785 *bis*) III 83.
Paulus Israelita 263.
Pentateuch-Uebersetzung II 95.
Perotti, s. Josef Levi.
Pincherle s. Samuel.
Poesia dithirambica ecc. II 520.
Portaleone s. Leone Ebreo, Jehuda Sommo — Namen III...
Pragmata regolata (1761) II 568.
Pragmatica da osservarsi dalli Ebrei II 472, 520, 525.
Predigten 320, III, 86.
Preghiere (1793) III 86.
Prolusione inaugurale III 239.
Protokollbuch II 516.
Purimhymnus II 317.
Quellen 119.
Rabeni s. Raffael.
Rafael (Salomo) Levi III 91,
— (Chajjim) Mal'ach III 81.
— Mirami II 36, 188.
— (Rabeni) 563.
— Saraval II 569.
— (Natan) Tedesco III 83.
Ragionamento per l'università ..... non potersi da cristiani trarre i figliuoli hebrei III 88.
Ravenna s. Samuel.
Recepte 317, 419.
Rechnungen 419.
Rechnungsbücher 467.
Regolamento della fraternità... Mantova (1781, 1792) III, 81.
Regolatione (Regolazione) (verschiedene) II 472, 473, 562, 563, 564, 566, 568.
Regole per la cassella, Padova (1739) II 566.
— per l'esatione di tutte le gravezze, Padova (1708) II 263; (1714, 1719 u. 1720) II 564, (1760) II 565.
— per ricavarsi gli annesi aggravj, Ferrara II 516, III 85.
— di tanse.... Verona (1703) .... II 563, 520.
— e capitoli ecc., Torino III 81, 565, 571.
— et ordini..... della Natione Tedesca... Ven. (1701) II 562.
— Verona (1771) II 571.
Relazione stor... dei libri proibiti III 238.

Ringraziamento a Dio III 87.
Risposta al Libretto intitolato Il vero stato dell' Ebrei II 515.
Rosini, Dominico Pio II 568.
Romanelli s. Samuel.
Rosmarin, eine Abhandlung über 418.
S. A. III 91.
Sabbatai Donnolo 121, 168.
— (Chajjim Vita) Marini b. Isak III 90.
— (Zebi, über ihn) II 473.
Salomo Basilea (Basila) II 565, III 238.
— Usque 521 II 319.
Samuel Castelnuovo (de Castronovo) II 92, 311.
— Kohen b. Moses III 88.
— (Chaj, Chajjim) Morpurgo 319.
— Nahmias etc. s. Morosini.
— (Bened., Baruch) Pincherle II 567.
— Portaleone II 417.
— (Zaccaria) Ravenna III 80.
— Romanelli 319, III 85, 239.
— Sarker (Philippe Sarchi) III 86.
Sara Copia Sullam II 318.
Saraval s. Jacob u. Raffaelo.
Sarchi u. Sarker s. Elia, Samuel.
Schiedspruch II 565.
Schlachtregeln 317.
Schreiben aus Ferrara II 515.
Scialitti [Paul] II 473.
Sciolti umiliati III 86.
Scrittura contro il libro smercio dei Riti e costumi ecc. II 517.
Segre s. David.
Sentenza (Flugblatt) . . . contra Cais (?) di Cupis, Rabbino II 568.
— di . . . massari, Livorno II 571.
Serachja b. Schealtiel Chen 122
Simcha (ital. Simon) Luzzatto b. Isak II 311, 418, III, 238.
Simon (Simcha Calimani) II 565, 567.
— Massarani II 269.
— Motot 466.
Simonetto di Trento (Märtyrer) 419.
Simson Kohen Modon b. Jakob II 565, III 89.
— Morpurgo 563
Sommario (verschied.) II 567, III 85.

Sonett zur Hochzeit (1744 u. 1750) II 567.
— per laurea di Samuel Coen II 520.
— Zur Besitznahme Mantuas III 87.
Sprachen: Griechisch, arabisch 36; spanisch, portugiesisch 37; deutsch 74; italienisch 116; lateinisch 261.
Sprachliches, italien. 321.
Statuten III 88.
Steinschneider, M. 119 ff.
Summarium (s. auch Sommario) II 519.
Supplica der röm. Juden an Pius VI. III 84 (1787; s. auch unter 1789).
Tedeschi Tedesco, s. Leon u. Rafael.
Tenore del Boletino II 565.
Terzinen, vierzig 418.
Tranquillo Vita Corcos s. Manoach.
Uebersetzer (hebräische) aus d. Lateinischen 262.
Valle s. Moses.
Valvason s. Jomtob.
Verschiedenes, betr. Nechemja Chajjun III 89.
Vitalis Dactylomelos 263.
Volkslied 317.
Volterra, Ahron Chajjim 262.
Wilhelm Raimund von Moncada 263.
Zeugniss über Scheidebrief II 566.

Hebräische Titel.

רבר בעתו 517.
דרושים astronom. III 239.
דרוש לבר מצוה II 568.
ומר לסעודת פורים II 562.
טוסר לנשים 517.
מעון השואלים II 92.
מצות נשים מלמרה II 316, 317.
סופליקא II 514.
סטנצי על הנשים 518.
רגולאציון (Regolation) etc. II 473.
שירים ושירות II 566.
שלטי הגבורים 519.

Die Kinder des Hildesheimer Rabbiners Samuel Hameln.

Von

Dr. A. Lewinsky in Hildesheim.

In der Reihe berühmter Familien, die in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts der Hildesheimer Gemeinde besonderen Glanz verliehen, nimmt die Familie Hameln (auch Goldschmidt[1]) genannt) einen hervorragenden Platz ein. Ihr verdankt diese Gemeinde Männer, die in segensreicher Weise in ihr thätig waren, treffliche Männer, die den innigsten Anteil an der Förderung des Gemeinwohles nahmen, die auf jegliche Art rüstig mitwirkten an dem Auf- und Ausbau der religiösen Institutionen, die sich mit hingebendem Eifer der Verwaltung der Gemeinde und ihrer Vereine widmeten, einen Josef Hameln und dessen Sohn R. Samuel[2]), der auch einige Zeit hindurch die Hildesheimer Rabbinerwürde bekleidete. Einer Darstellung der Schicksale der Kinder des Letzteren seien als Ergänzung zu meiner Abhandlung über Samuel Hameln diese Blätter geweiht.

Aus der Ehe R. Samuels und der Lena[3]) der Tochter des Lemberger Rabbiners Meschullam (Schalom)[4]), gingen zwei Söhne, Nathan und Isak, sowie drei Töchter, Zippora, Edel und Malka hervor[5]).

Nathan verblieb nicht in Hildesheim, sondern wohnte zunächst in Hamburg[6]), um darauf in Lübeck sich niederzulassen. Von seinem Aufenthalte daselbst erhielt er den Namen „Nathan

---

[1]) Schon der Stammvater der Familie Hameln, Josef, hatte den Namen „Goldschmidt" erhalten, vgl. meine Abhandlung: Der Hildesheimer Rabbiner Samuel Hameln, im Kaufmann-Gedenkbuche.

[2]) Näheres über Josef und Samuel Hameln s. in der, A. 1 erwähnten, Abhandlung, die im folgenden mit „Samuel Hameln" citiert wird.

[3]) und [4]) a. a. O. S. V.

[5]) S. Simeon von Geldern's Stammbaum der Familie Geldern in Kaufmann's „Aus Heinrich Heine's Ahnensaal", S. 298., wo statt Nr. 6 (vor מלכה) Nr. 5 zu setzen ist, da, wie bereits Freudenthal, „Aus der Heimat Mendelssohns", S. 27, A. 2., bemerkt, die Nr. 4 und 5 zusammengezogen werden müssen.

[6]) Im alten Hildesheimer Chewra Kadischa-Buche ist S. 53 b. eine Spende Nathans mit den Worten verzeichnet: קבלתי מון מה' נתן בן מהור"ר שמואל לוי מהמבורג סיון תמ"ז לפ"ק ד' ת"נ Diese Spende von 4 Mgr. entrichtete er kurze Zeit vor dem Heimgange seines Vaters R. Samuel, a. 1687

Lübeck" (נתן ליבעק). Er ist wohl identisch mit dem Schwiegersohne Nathan Siemsens, mit „Nathan Goldschmidt," über dessen Geschick Carlebach in seiner „Geschichte der Juden in Lübeck und Moisling" [1]) ausführlich berichtet.

Isak (Itzig, איצק)[2]) Goldschmidt[3]) wohnte in Hildesheim, seinem Vater und Grossvater gleich nach Kräften das Wohl der heimathlichen Gemeinde fördernd. Vor allem wandte er seine Thätigkeit der hl. Brüderschaft zu, dem Beerdigungsvereine (Chewra Kadischa), zu dessen Begründern und eifrigen Mitgliedern Josef und Samuel Hameln[4]) gehört hatten, und in dessen Verwaltung er noch zu Lebzeiten seines Vaters gewählt wurde[5]). Auch andere Ehrenämter wurden ihm übertragen, wie die noch vorhandenen Gemeindeprotokolle beweisen, in denen er an verschiedenen Stellen als Mitglied der „17 Männer der Judenschaft[6])", (ט"ו"ב אנשים) erscheint[7]), welche die damalige Gemeinde-Verwaltung bildeten.

Isak Goldschmidt war mit Chawwa, einer Tochter des Vorstehers Josel Halberstadt[8]) verheiratet[9]), die ihm am 12. Tebet

---

[1]) S. 7 ff.

[2]) In verschiedenen Protocollen des alten Chewra Kadischa-Buches wird er genannt (z. B. S. 13 b, zweimal, S. 53 a): ר'איצק לוי oder ר'איצק סג"ל (S. 41 a, 52 b, 53 b, u. a. St). Im Hildesheimer Gemeindebuche (פנקס) wird sein Name oft in den Protokollen erwähnt, s. weiter A. 7. Seine Namensunterschrift lautet: הקטן יצחק לוי מהילדוסים (Chewra Kad.-Buch S. 53 a, Protocoll vom Nissan 5447, Gemeindebuch S. 168 b, 169 a, 172 b, (a 5447 u. 5450). Sein Vater, R. Samuel, notiert im Chewra Kad.-Buche S. 42 b: קבלתי עבור האב"ד זצ"ל מבני ר' איצק סג"ל עבור קבורתו. (d. i. R. Mordechai Cohen). S. „Samuel Hameln", S. VII, A. 4.

[3]) In dem Verzeichnisse der Hildesheimer Juden (Staatsarchiv zu Hannover, Hildesheim Design. 1., Teil 51, Abschnitt 1, Nr. 2) wird er im Protocolle, d d. Mercurii, d. 21. May 1732, fol. 63 a) sub. Nr. 33 „Isak Goldtschmidt" genannt.

[4]) Vgl. „Samuel Hameln," S. VII f.

[5]) S. o. A. 2., wo auf seine Namensunterschrift zu dem Protocoll vom Nissan 5447 hingewiesen ist.

[6]) S. „Samuel Hameln," S. IX, A. 2.

[7]) Im alten Gemeindebuche wird er genannt S. 166 b, 168 b, 169 a und 175 a sub: גבאים (a. 5443, 447 und 452), S. 167 a und 171 a sub: קהלש לייט (a. 5444 u. 449), S. 170 a sub: שמאים (a. 5448).

[8]) Auerbach, Gesch. d. israel. Gem. Halberstadt S. 62, nennt einen Parnass Uri Josel, gest. 1727, der wohl ein Bruder der Chawwa war.

[9]) Im alten Chewra Kad.-Buche findet sich im Totenregister (S. 195 b) die Eintragung: האשה החשובה הצנועה והגבירה מרת חוה בת הפרנס כמר יוזל הלברשטט, אשת האלוף הגבאי צדקה כהר"ר יצחק סג"ל הלפה לעולמה ליל מוצאי שבת . . יום א' י"ב טבת תס"ז לפ"ק ונקברה בכבוד ביום א' הנ"ל ושבקת חיים לרבנן ולכל ישראל Ebendaselbst (S. 217 b, Nr.: 242) geschieht in dem späteren

5447 (= 28. Decbr. 1686) durch den Tod entrissen wurde, während er selbst wenige Jahre darauf, am Sabbathe, 14. Tebet 5451 (= 16. Decbr. 1690)[1]) seine fromme Seele aushauchte und am darauffolgenden Tage bestattet wurde.

Von seinen Kindern ist ein Sohn bekannt, dem er den Namen seines Ahnherrn Josef Hameln gab. An Joseph Goldschmidt, 1686 geboren, wurde von seinem Grossvater Samuel Hameln der heilige Act der Brith-Milah vollzogen[2]). Der Ehe, die dieser Namensträger des „berühmten Stammesoberhauptes[3])" mit Gitel[4]), einer Tochter des zu Hildesheim ansässigen Michael Jacob[5]) einging, entspross eine Anzahl Kinder, von denen 1732 noch sechs lebten[6]), während drei frühzeitig ge-

---

Register der Chawwa mit folgenden Worten Erwähnung: האשה היקרה מרת חוה בת ר"ו כ"ה יוזל הלברשטט אשת הגבאי צדקה ב' יצחק לוי הלכה לעולמה מש"ק ונקברה ביום א' י"ב טבת תמ"ז לפ"ק. In demselben Verzeichnisse wird (ibid. Nr. 238) der Channa, einer Tochter des Hirsch, gedacht, die als Ehefrau des Isak Levi, Sonntag, den 27. Tammus 5441, starb. (האשה היקרה מרת חנה בת כ"ה הירש אשת כ"ה יצחק סג"ל הלכה לעולמה ונקברה ביום א' כ"ז תמוז תמ"א לפ"ק.) Ob dieselbe etwa die erste Gattin Isak Goldschmidts gewesen, vermag ich umsoweniger zu entscheiden, als zu gleicher Zeit in Hildesheim noch ein Isak Levi (איצק סג"ל, איצק לוי) lebte, dem wir in den Gemeindebüchern öfters begegnen (z. B. im מנקס-Buche S. 189 a und b, 190 a—193 a, u. a. St).

[1]) Im Chewra Kad.-Buche ist (S. 196 b) verzeichnet: האלוף הפרנס והמנהיג הר"ר איצק לוי נפטר ביו' שבת קודש ונקבר ביום א' ט"ו טבת תנ"א לפ"ק ושבקת חיים לכל חי ולכל ישראל אמן. Ebendaselbst (S. 219, Nr. 364) lesen wir: האיש ישר כ"ה יצחק ב"ם שמואל סג"ל זצ"ל הלך לעולמו ש"ק ונקבר בי' א' ט"ו טבת תנ"א לפ"ק Dieselbe Eintragung findet sich auch ibid. S. 214 a, Nr. 24. Der in voriger A. genannte Isak Levi starb a. 5480 (=1720), ibid, S. 214 b, Nr. 61.

[2]) „Samuel Hameln", S. VII, A. 4.

[3]) Kaufmann, Die Memoiren der Glückel v. Hameln, S. XXXVIII.

[4]) Laut Notiz im Hildesh. Chewra Kad.-Buche S. 216 b, Nr. 177, s. w. S. 254, A. 2.

[5]) „Joseph Goldschmidt" bekundet am 21. Mai 1732. (Staatsarchiv zu Hannover, Hildesheim Design. 1, Teil 51, Abschnitt 1, Nr. 2; fol 63 a. sub, 33.,) „seine Frau wehre bürtig hiesselbst (Hild.) undt Michael Jacobs Tochter." Eine andere Tochter des Michael Jacob war an den„ Vice Rabbi" Levin David Block verheiratet, der, aus Magdeburg vertrieben, in Hildesheim kürzere Zeit sich aufhielt. Michael (Michel) J. wird genannt in Acten des Hildesh. Stadtarchivs, Abt. LXXXIV, Nr. 4, fol. 325, (a. 1708, Schutzbrief), Nr. 52 (a. 1728).

[6]) Staatsarchiv zu Hannover, a. a. O.: „hette 6 Kinder, der älteste sohn wehre 21 jahr alt undt in Hannover, der zweite sohn wehre auch in der Frömbde, die anderen vier wehren bey ihme im Hausse undt noch klein".

storben waren, nämlich Chawwa, die nach ihrer Grossmutter, der Frau des Isak Goldschmidt, genannt worden, (gest. Montag, 20. Schebat 5474 = 5. Febr. 1714 [1]), eine nicht näher bezeichnete Tochter (gest. im Jjar 5483 = Mai 1723 [2]) und Josua (gest. in der Nacht zum Dienstag, Neumond Siwan 491 = 5. Juni 1731 [3]).

Joseph Goldschmidt, der nach seiner protocollarischen Aussage „mit alten Kleidern und was ihme vorkähme“ [4]) handelte, wurde 1734/35 von der fürstbischöflichen Regierung der Liste derer eingereiht, die aus Hildesheim „aussgesetzet“ [5]) werden sollten, weil sie nicht in dem vom Kurfürsten Josef Clemens [6]) ausgestellten Schutzbriefe [7]) verzeichnet waren. Ob er, dessen Urgrossvater, Josef Hameln, in Hildesheim bereits gewohnt hatte, dessen Grosseltern und Eltern daselbst gelebt und gestorben waren, und der infolge des frühen Verlustes von Vater und Mutter einige Zeit, wohl bei auswärtigen Verwandten erzogen, der

---

[1]) Im Chewra Kad.-Buche S. 201 b und S. 218, Nr. 255 befindet sich die Eintragung: הילדה חוה בת הר"ר יוסף סג"ל הלכה לעולמה ביו' ב' כ' שבט ונקבר' למחרתו ביו'ג'כ"א שבט דע"ת לפ"ק.

[2]) Ibid. S. 203: הילדה . . בת ר' יוסף לוי הלכה לעולמה אייר תפ"ג לפ"ק.

[3]) Ibid. S. 204 b הילד יהושוע בן הר"ר יוסף סג"ל הלך לעולמו: ליל ג' ונקבר יו' ג' ר"ח סיון תצ"א לפ"ק. Auch das Hildesh. Memorbuch enthält in Nr. 237 den Namen dieses סיון תצ"א לפ"ק Kindes des Joseph G.

[4]) Staatsarchiv a. a. O.

[5]) Ibid., fol. 106 a. In der „Specificatio derer Juden welche auff gndsten ratification Ihr. Churf. Dhlt. zu Collen unsseres gndsten Herren des schutzes ungültig undt verlustig Erkläret worden“ (fol. 105 a) wird unter den Juden der „statt Hildesheim,“ die „aussgesetzet“ werden, auch Joseph Goldschmidts Schwager, Levin Block, genannt.

[6]) S. über ihn (geb. 5. Dez. 1671, gest. 12. Nov. 1723) Bertram, Die Bischöfe von Hildesheim (1896), S. 203 ff.

[7]) Ibid. fol. 63 b, wo am Rande vermerkt ist: „N.B. Wehre (Joseph G.) nicht im Jos. Clement. schutzbrieff.“ Joseph Goldschmid wird erwähnt in den vom Rathe der Stadt H. erteilten Schutzbriefen vom 3. Febr. 1708 (Stadtarchiv a. a. O. Nr. 4. fol. 326.) und vom Novbr. 1726 (Assertio libert., S. 302, Lit. W.) Aus Actenstücken der Hildesh. Bever. Bibl. (Nr. 355) geht hervor, dass „Joseph Jsac Goldschmidt,“ der 1734 in der „Denominatio“ aufgeführt wird, 1719 von dem Landesfürsten „vergleitet“ worden. In dem „Verzeichniss was die New- und Altstätter Judenschafft die Jährige gebräuchliche gelder schuldig abzuführen seynd pro Quotum“ (Praes. d. 13. April 1731) wird „Josep Goldschmidt“ mit 14 gr. aufgeführt. (Stadtarchiv a. a. O. Nr. 4. fol. 196.) Joseph Jsaac Levi (= Joseph G.) unterzeichnet a. 1732 das Wahlprotocoll, durch welches Hirschel Isac Oppenheimer zum Hildesh. Landrabbiner berufen wurde, (Bev. Bibl.. a. a. O.) Auch in der „Dessignation derer an jetzt in hiesiger Stadt in neuen Schutzbrieff einverleibt zu werden Schutz juden Famillien und Wittwen“ aus dem Jahre 1752 (Stadtarchiv a. a. O. Nr. 89) wird als 16. „Joseph Goldschmid“ genannt.

Heimatstadt fern geblieben war, in der That seinen Geburtsort verlassen musste, konnte ich nicht ermitteln. Es scheint, dass er in Hildesheim verbleiben durfte, da wir seinen Namen auch weiterhin unter den Mitgliedern der Gemeindeverwaltung aufgeführt sehen [1]). Im ehrenvollen Alter von c. 73 Jahren folgte er seiner Frau (gest. in der Nacht zu Montag, 29. Cheschwan 5517 = 22. Novbr. 1756 [2]) nach Jahresfrist [3]) ins Grab.

Von den Töchtern Samuels wurde die eine, Zippora, die Frau des Salomon Wilner [4]), welcher einer Familie entstammte, die Männer von klangvollem Namen zu ihren Mitgliedern zählte. Er war der Sohn des R. Simon Wolf Wilner [5]), der in Halberstadt am 26. Kislew 5443 (= 26. Dez. 1682) „sein vielbewegtes Dasein endete [6])," und der Schwager des

---

[1]) Joseph G. gehörte a. 5472 (= 1712) innerhalb der Gemeindeverwaltung zu den פמוגים (Hildesh Gemeindeb. S. 194 b). Nachdem er 5480 (= 1720) das Amt eines Vorstehers innehatte (ibid. S. 206 a), verblieb er in der Reihe der פמוגים von 5493 — 5514 (1733 — 1754), wie die Protocolle (ibid. S. 208 a ff.) ergeben. Sein Name (ר׳יוסף סג״ל od. לוי) ist auch in einem älteren, nur in einzelnen Bruchstücken erhaltenen Schuldbuche (פנקס שאר חייבים של מצות מקוה), das im Jahre 5472 (= 1712, תבא עליני ברכה לפ״ק) angelegt wurde, verzeichnet, z. B. S. 13 a, 17 a u. b., (5473), 21 b, 25 a u. b (5474), 32 b (Elul 5483).

[2]) Das Chewra Kad.-Buch S. 216 b, Nr. 177 hat die Eintragung: האשה הצנועה מרת גיטל אשת כ״ה יוסף סג״ל הלכה לעולמה ליל א׳ ונקברה ביום ב׳ כ״ט חשון תקי״ז לפ״ק. Im Hildesheimer Memorbuche wird (Nr. 322) ihrer gedacht mit den Worten: יזכור אלקים את נשמת א״ת מרת גיטל אשת ה״ה הר״ר יוסף סג״ל בעבודה ובעד נשמתה ניתן צדקה ובעד היכרת נפשה בשכר זה וגו׳.

[3]) Im Chewra Kad.-Buche S. 220, Nr. 394 ist verzeichnet: האיש הישר והזקן כ״ה יוסף בן כ״ה איצק סג״ל ז״ל הלך לעולמו ביום ב׳ לע״ק ונקבר ביום ג׳ יוד כסליו תקח״י לפ״ק. Auch im Hildesh. Memorb. ist sein Seelengedächtniss aufbewahrt (Nr. 331: יזכור אלקים את נשמת איש תם וישר הזקן כ״ה יוסף בן הר״ר איצק סג״ל ז״ל הלך לעולמו יוד כסליו תקי״ח לפ״ק בעבורי וגו׳). Der 10. Kislew 518 ist der 22. Novbr. 1757.

[4]) S. Simeon von Geldern's Stammbaum, in Kaufmann's, Aus Heinrich Heine's Ahnensaal, S. 298.

[5]) Salomon Wilner's Namensunterschrift lautet: שלמה בן לא״א מהר״ר שמעון יואלש זצ״ל (Protocolle vom Sonntag, 18. Nissan, Chol ha-Moëd Pesach 5462 = 1702, im Hildesh. Gemeindebuche (פנקס), S. 186 b und S. 188 a. vom Dienstag, 1. Tag Chol ha-Moëd Pesach 5463=1703, S. 188 b., vom 17. Nissan 5464=1704, S. 189 a, vom 18. Nissan 5465=1705, S. 189 b., und Protocoll vom 7. Cheschwan 5469=1709, S. 83 b des alten Hildesh. Chewra Kad.-Buches). Zuweilen unterzeichnet er nur שלמה וילנר (z. B. Gemeindeb., S. 185 b, a. 5459?, 187 a, Chewra Kad.-Buch, S. 86 b). Unter diesem Namen erscheint er an zahlreichen Stellen in den erhaltenen Gemeinde- und Vereinsprotocollen, häufig wird er schlechthin ר׳שלמה (ohne „Wilner") genannt.

[6]) S. über ihn Auerbach, a. a. O. S. 34, Freudenthal a. a. O. S. 11—24, und die Stammtafel der Familie Wulff, ibid. S. 152 angehängt..

weitberühmten Sabbatai Kohen (שש"ך)[1]. In Hildesheim[2]), wo

[1]) Auerbach, a. a. O., Freudenthal, S. 12 f. Hinsichtlich der Grabschrift der Jente, der Frau des Sabbatai Cohen, (Freudenthal, S. 13, A. 1.) sei auf Buber, ha-Eschkol III, 192, Nr. קל"א, hingewiesen. Es sei hier noch bemerkt, dass im Chewra Kad.-Buche, S. 215 a, Nr. 77 verzeichnet ist: האשה היקרה הצנועה מרת בילא בת מהור"ר הירש אשת האלוף והקצין מהור' וואליף מק"ק וילנא הלכה לעולמה ונקברה. War diese Bela etwa die Frau des Simon Wolf Wilner?

[2]) Wir finden in Hildesheim ausser Salomon Wilner folgende, den Namen „Wilner" tragende Männer: 1.) Israel ben David Wilner, im Schutzbriefe des Kurfürsten Maximilian Heinrich (1650—1688, vgl. über ihn Bertram, a. a. O., S. 173 ff.) vom 24. Oct. 1662 (Bev. Bibl. Nr. 358) „Israel Dauid Wülner" genannt, erfreute sich in der Hildesheimer Gemeinde eines grossen Ansehens und war in der Verwaltung derselben überaus thätig. Laut Protocoll vom Chol ha-Moëd Pesach 5430=1670 (Gemeindebuch, S. 5 a) gehörte er zu den קהלש לייט, in den Jahren 5433 = 1673, 5440 = 1680 und 5444 = 1684 zu den גבאים, (S. 164 b, 167 a), a. 5434 = 1674 zu den ממונים, a. 5441/42 (אם"ח לפ"ק) zu den פרנסים (S. 165 a und b). Auch im Chewra Kad.-Buche wird er oft genannt, S. 10, 12 u. a. St. Er war einer jener 18 Männer (ח"י אנשים), welche die hl. Brüderschaft (Chewra Kadischa) in Hildesh. am 19. Elul 5428 (1668) organisirten, wie seine Unterschrift zu den Statuten jenes Liebesvereins ergiebt (S. Landsberg, Zur Gesch. der Synagogen-Gemeinde Hildesh. u. s. w., Hannover, 1868, S. 21: היקר ישראל בן הרר"ד, bei Landsberg, S. 14 sub 5) muss es heissen: „Der würdige Israel, Sohn des David"; der dort befindliche Passus: „Sohn des vorsitzenden Gelehrten Samuel, der Levi" ist von späterer Hand im Originale (Chewra Kad.-Buch) hinzugefügt. Er starb am Sabbath Chol ha-Moëd Pesach 5446 (=13. Apr. 1686), wie das Chewra Kad.-Buch (S. 47, S. 195 und S. 218, Nr. 308) berichtet: האיש היקר ונכבד כמהר"ר ישראל ווילנר בן מוהר"ר דוד זצ"ל נפטר ליל שבת קודש למחרתו י"ט ניסן שבת חול המועד של פסח ונקבר בכבוד גדול ביו' א' כ' ניסן תמ"ו לפ"ק:

Auch das Hildesheimer Memorbuch gedenkt seiner mit den Worten (Nr. 114): יזכור אלקים את נר אלקים נשמת אדם גדול בענקים שומר מצות תורות וחוקים ה"ה האלוף כמוהרר ישראל בן מוהרר דוד זצ"ל בעבור שהיה עוסק באמונה כמה שנים בגבאות צדקה וגמ"ח ובעבור שנתן לצדקה בעד הזכרות נפשו בשכר זה תתעדן נשמתו בעדן גן אלקים בכבוד יקר הדר מדור הצדיקי' כל צדיק לפי כבודו ונהנה מזיו השכינה. ותהא מנוחתו כבוד ונשמתו הטהורה תהא צרורה בצרור החיים עם נשמת א"י ש"ר"ר"ול ושאר צדיקי' וצדקניות שבגן עדן אמן: נפטר ונקבר בכבוד גדול י"ט ניסן חמ"ו לפ"ק. Fast zwei Jahrzehnte später folgte ihm seine Frau Gitel, Tochter des Isachar Bär halevi, in die Ewigkeit; sie starb Mittwoch, Neumond Adar 5464 = 6. Febr. 1704. Ihr Seelengedächtniss kündet das Hildesh. Memorbuch (Nr. 142) mit folgenden Worten: יזכור אלקים את נשמת חמדת זהב היקרה היא מפנינים א"ח עטרת בעלה הצדיקת שהביאה אורה לעולם שיצאו ממנה שני גדולי הדור זכותה יגן עלינו מרת גיטל בת מוה"ר ישכר בער הלוי ז"ל אשת מוהר"ר ישראל ווילנר ז"ל. הלכה לעולמה ונקברה בכבוד גדול ובהספידה יקרה ביו' ד' ר"ח אדר תס"ד לפ"ק בק"ק הילדוסהיים. בעבור שניתן צדקה בעד הזכרת נפשה בשכר זה המקום יזכור אותה לטובה ות"נ צ"ב"ה וגו'.

2) Abraham Wilner, der Sohn Israel Wilner's, wird im Gemeindebuche öfters erwähnt, (S. 165a, 166a und b, 167b, 175a, 177b, 179b, 180a und b, 182a und b, 183a); auch er bekleidete in der Gemeindeverwaltung verschiedene Aemter, so finden wir ihn in der Reihe der

Salomon Wilner bereits im Jahre 1662 wohnte[1]), entfaltete er eine eifrige Wirksamkeit innerhalb der Gemeinde. Im Siwan 5461 (= Juni 1701) kaufte er sich in die hl. Brüderschaft (Chewra Kadischa) ein[2]) und wenige Jahre darauf wurde er Mitglied des aus fünf Personen bestehenden Ausschusses, der die Vorsteherwahl in jener Vereinigung vollzog[3]). Auch innerhalb der Gemeindeverwaltung war er eine Reihe von Jahren überaus

---

קהלש לייט (a. 5443 u. 5454) verzeichnet, zu den מסונים (a. 5444), zu den נבאים (a. 5452) und zu den טובים (a. 5455 u. 5458) gehörig. Im Chewra Kad.-Buche begegnen wir Abraham Wilner S. 20a, 21b u. a. St. Drei Tage nach dem Tode des Israel Wilner sank auch sein Enkel Jakob, ein Sohn des Abrah. Wilner, in's Grab. (Chewra Kad.-Buch, S. 195: הילד יאקב בן כמר אברהם ווילנר, gest. Mittwoch, 23. Nissan 5446, ibid. S. 218, Nr. 309 ist dieses Kind irrthümlich als Sohn des Israel W. (statt Abrah. W.) bezeichnet). Dem Israel Wilner war Dienstag, 1. Tammus 5431 ein Söhnchen gest., dessen Name ibid. Nr. 291 nicht angegeben ist. Abraham W. hatte auch den Verlust einer Tochter, Sara, zu beklagen, die ihm a. 5448 durch den Tod entrissen wurde (ibid. S. 224, Nr. 703: הילדה שרה בת כ"ה אברהם ווילנר הלכה לעולמה ש"ק ונקברה ביו' א' א"ש תמ"ח לפ"ק). Ob auch 3) Isak (איצק) Wilner, dem Sonntag, 20. Nissan 5470 (= ע"ת לפ"ק) ein Kind, Meschullam, starb (Chewra Kad.-Buch S. 221b, Nr. 508), ein Sohn Israel Wilner's war, vermag ich nicht zu bestimmen.

Israel Wilner's Tochter Esther wurde die Frau des Jesaja b. Gerson Moses, der Donnerstag, 26. Schewat 5488, starb, wie folgende Notiz des Hildesh. Memorb. (Nr. 213) bezeugt: יזכור אלקי' את נשמת האדם גדול בענקים שופר מצות וחוקים ה"ה האלוף כהרר ישעי' בן כ"ה גרשון משה ז"ל הלך לעולמו ביו' ה' כ"ו שבט תפ"ח לפ"ק בעבורו וכו'. Von dem am Dienstag, 25. Schewat 5479 erfolgten Heimgange Esther's giebt ausser dem Chewra Kad.-Buche, S. 214b, Nr. 60, das Hildesh. Memorbuch (Nr. 189) durch folgende Eintragung Kunde: יזכור אלקים את נשמת א"ח עטרת לבעלה הצניעה והחסידה מרת אסתר בת מוהר"ר ישראל אשת הר"ר ישעי' בן הר"ר גרשון משה, נפטר' ביו' ג' כ"ה שבט תע"ט לפ"ק. בעבודה וכו'. Das Seelengedächtniss einer zweiten Tochter Israel Wilner's, der Sara Reichel, die an Jehuda Löb Schefels verheirathet war, wird im Memorb. (Nr. 285) mit diesen rühmenden Worten aufbewahrt: יזכור אלקים את נשמת אשה חשובה והישרה, מפז ומפנינים היא יקר' צנועה במעשי' וחסדה עטרת לבעלה מרת שרה רייכל בת הגאון מוהר"ר ישראל ווילנר ז"ל אשת הר"ר יהודא ליב שעפלס זצ"ל. עסקה כ"י תמידין כסדרן בעבודה זו תפלה וג"ח עשתה לחיים ולמתים. בעבודה וגו'.

[1]) Im Schutzbriefe des Kurfürsten Maximilian Heinrich vom 24. October 1662 (Bev. Bibl. Nr. 358) ist sein Name „Salomon Wulff" verzeichnet, ebenso im Schutzbriefe des Rathes der Stadt Hildesh. vom 3. Febr. 1708 (Stadtarchiv a. a. O. Nr. 4, fol. 325).

[2]) Im Chewra Kad.-Buche (S. 72 a) ist vermerkt: סיון תס"א האט זיך ר' שלמה ווילנר אין גיקופט בחברא קדישא של ג"ח. . . . Er wird auch ibid. S. 13 b, zweimal, S. 31 b, u. a. St. erwähnt.

[3]) Ibid. S. 83 a, laut Protocoll vom 7. Cheschwan 5469.

thätig [1]). Nach dem am Sabbatausgang, 20. Tammus 5475 (=20. Juli 1715 [2]), erfolgten Hinscheiden seiner Lebensgefährtin zog Salomon Wilner nach Dessau, woselbst Angehörige seiner Familie sich bereits niedergelassen hatten; [3]) dort starb er hochbetagt vor 1724 [4]). Noch heute kündet uns auf dem Dessauer Gottesacker sein Grabdenkmal „nicht nur von dem Ansehen seiner Ahnen und seines Schwiegervaters, sondern auch von seinem eigenen Fleiss, seiner Frömmigkeit und Wohlthätigkeit [5])“.

In einem Sohne des Salomon Wilner lebte der Name des Grossvaters Simon Wolf wieder auf. Wulff Salamon [6]), c.

---

[1]) Im Gemeindebuche (פנקס) S. 5 b wird er zuerst im Protocolle von Chol ha-Moëd Pesach 5431 in der Reihe der חמשה מבוררים (Wahlcommission) erwähnt, dann finden wir seinen Namen — infolge der lückenhaften Beschaffenheit jenes Gemeindebuches — erst im Jahre 5459 wieder genannt. In den Jahren 5462, 464—65 gehörte er zu den קהלש לייט (Protocolle von Sonntag, 18. Nissan 5462, ibid. S. 186 b. vom 17. Nissan 464, S. 189 a und vom 18. Nissan 465, S. 189 b), a. 5463 zu den טובים (Protocoll von Dienstag, 1. Tag Chol hamoëd Pesach 463), in den Jahren 5467 und 5471 zu den גבאים (Protocoll von Chol hamoëd Succoth 476, S. 190 a und S. 192 b). Auch im alten Hildesh. Schuldbuche (פנקס נשאר חייבים של מצות מעות, s. o. S. 254, A. 1) wird Salomon Wilner bezw. Salomo (ohne „Wilner“) S. 10, 17 a u. b (a. 5473), S. 19 a, 25 a. u. b. (a. 5474) genannt.

[2]) Im Chewra Kad.-Buche ist vermerkt (S. 201 b): האשה ציפר בת מהור"ר שמואל סג"ל ז"ל אשת ר' שלומה ווילנר שי' הלכה לעולמה ביו' א' כ' תמוז תע"ה לפ"ק ושבקת חיים לכל חי לנו ולכל ישראל אמן Ibid. S. 223, Nr. 627 wird ihr Heimgang nochmals registrirt mit den Worten: האשה היקרה מרת ציפור בת כ"ה שמואל סג"ל אשת כ"ה שלמה ווילנר הלכה לעולמה ונקברה ביו' א' כ' תמוז תע"ה לפ"ק. Auch das Hildesh. Memorbuch gedenkt ihrer (Nr. 185) durch folgende Eintragung: יזכור אלקים את נשמת א"ח עטרת בעלה הצנועה והחסידה מרת ציפור בת מהר"ר שמואל ווילנר (das Wort ווילנר ist zu streichen) סג"ל אשת ר' שלמה (ווילנר) נפטרה במ"ש"ק ונקברה למחרתו ביו' א' כ' תמוז תע"א (l. תע"ה) לפ"ק. בעבורה (sc.) וגו'. Die Inschrift des noch erhaltenen Grabsteines s. Anhang I, A.

[3]) Freudenthal, a. a. O., S. 19, 38 ff.

[4]) Sein Sohn Simon Wolf gedenkt schon im Jahre 5484 (=1724) seines Vaters als eines Heimgegangenen; denn er unterzeichnet ein Protocoll vom Mittwoch, 19. Nissan jenes Jahres (Chewra-Kad.-Buch, S. 89 b) mit: שמעון וואלף בן כהר"ר שלמה ז"ל, dieselbe Unterschrift (mit ז"ל) findet sich ibid. S. 91 a (a. 5487 -1727). Bereits Freudenthal, S. 27, A 3, bemerkt, dass „das Todesjahr schwer zu entziffern“ sei und versieht das Datum: 7. Ijar 5490 mit einem Fragezeichen.

[5]) Freudenthal a. a. O. S. 27. Das Epitaphium s. Anhang I B; die Abschrift wurde mir von H. Landesrabb. Dr. Freudenthal in Dessau (jetzt in Danzig) freundlichst mitgeteilt.

[6]) Im Schutzbriefe des Rathes der Stadt Hildesh. vom 3. Febr. 1708 (Stadtarchiv a.a. O.) wird er „Wulff Schlaum“, in demjenigen vom Novbr. 1726 (Assertio lib. a. a. O.) „Wulf Salomon“ genannt. Sein Name „Wulf Salamon“ wird auch verzeichnet in Actenstücken der Bev. Bibl. N. 355 (1734 in der „Denominatio“), in der „Dessignation deren an jetzt

1682 geb., heiratete c. 1708 Gela aus Bodenwerder[1]). Ueber seine Familienverhältnisse berichtet seine Frau „nahmenss Ihres Manss, welcher in Hollandt verreysset wehre," am 21. Mai 1732, dass ihre Ehe mit 4 Kindern gesegnet worden, „der alteste sohn wehre von 21 jahr, aber noch nicht verheyrahtet, die anderen wehren klein[2])." Auch Wulff Salamon handelte „mit alten Kleidern undt was Ihnen vorkähme."[3]) Er starb im Alter von fast 80 Jahren am Montag, 6. Adar 5522 (1. März 1762)[4]), sechs Tage darauf folgte ihm seine Frau ins Reich der Ewigkeit[5]).

Ein anderer Sohn Salomon Wilners, nach seinem Onkel Isak (Itzig) genannt, lebte in Hannover, wo er sich talmudischen Studien bis zu seinem, Donnerstag, Rüsttag des Neumonds Ijar 5566 (= 17. April 1806) in hohem Greisenalter erfolgten Tode hingab[6]).

---

in hiesiger Stadt u. s. w. (s. S. 253, A. 7) aus dem Jahre 1752 wird als 10. Wolff Salomon erwähnt, in den „Acta, betr. Zahl u. Besteuerung der Juden in Alt- und Neustadt, 1759 (Stadtarchiv a. a. O. Nr. 92.) wird er ebenfalls aufgeführt und in dem „Ansatz der Judenschaft auf Alt-und Neu-Stadt (6. Apr. 1759, ibid.) wird sub Nr. 40 „Wolff Salomon" mit 1 Rthlr. 18 Mgr. angesetzt, während im „Verzeichniss was die New- und Altstätter Judenschafft u. s. w. (s. S. 253 A. 7.) vom 13. Apr. 1731 für ihn der Betrag von 14 gr. bestimmt ist. Seine Namensunterschrift trägt auch das Wahlprotocoll, durch welches Hirschel Isac Oppenheimer zum Hildesh. Landrabb. berufen wurde (a. 1732, s. o. S. 253, A. 7). Ueber s. hebr. Namensunterschrift s. oben S. 257, A. 4; vgl. noch Chewra Kad.-Buch S. 161 b, wo er das Protocoll vom Dienstag, 12. Tammus 5490 = 27. VI. 1730 (פדו"ת לפ"ק) unterzeichnet. Ibid S. 106 b u. a. St. wird er וואלף בה"ש oder וואלף בר"ש genannt; auch im Hild. Schuldbuche wird er oft erwähnt (z. B. a. 5473, S. 10, 17 a und b: וואלוף בר"ש a. 474, S. 23 b, 25 a und b, Elul 483, S. 32 b, 33 a: וואלף בה"ש). Dass er c. 1682 geb., geht aus der protocollarischen Aussage seiner Frau vom 21. Mai 1732 hervor (Staatsarchiv zu Hannover, a. a. O. fol. 63 b, Nr. 34): „Er (Wulff Salamon) wehre 50 jahr aldt, undt bürtig auss hiessiger statt (Hild.), Salamon Wulffs sohn".

[1]) Staatsarchiv a. a. O.: „sie wehre von Bonwehder, hette 25 jahr Zusahmen hie (Hild.) gewohnet." Der Name Gela ist im Chewra- Kad.- und Hildesh. Memorb. erhalten, s. w. A. 5.

[2]) und [3]) Staatsarchiv a. a. O.

[4]) Im Memorbuche ist (Nr. 352) vermerkt: יזכור אלקים את נשמת אדם זקן ה"ה כ' וואלף בר"ש ז"ל הלך לעולמו ביו' ב' ויו אדר תקכ"ב לפ"ק בעבורו וגו'. Im Chewra Kad.-Buche ist S. 217 b, Nr. 224 irrthümlich der 13. Adar (der Beerdigungstag seiner Frau, s. A. 5.) angegeben.

[5]) Im Chewra Kad.-Buche ist S. 216 b, Nr. 181 notirt: האשה היקרה מרת געלי אשת כ' וואלוף בר"ש הלכה לעולמה ונקברה ביום ב' י"ג אדר תקכ"ב לפ"ק. Das Memorb. verzeichnet ihr Gedächtniss im Anschluss an die ihrem Manne geweihte Eintragung (Nr. 353: יזכור אלקים את נשמת האשה מרת געלה אשת וואלף בר"ש ז"ל הלכה לעולמה ביו' א' י"ב אדר ונקברה ביו' ב' י"ג אדר תקכ"ב לפ"ק בעבורה וגו').

[6]) Das Hannoversche Memorbuch enthält folgende Worte rühmenden Gedenkens: יזכור אלקים את נשמת הטהור החסיד ועניו איש צדיק וישר בישישים חכמה ה"ה התורני הרבני המופלג בתורה מור' יצחק אייזק בן מור' שלמה ווילנא זצ"ל אשר הי'חד מיושבי ב"ד דק"ק הנובר, שואל ומשיב בהלכה, עליו השכינה הי' שורה, ולעי באוריתא תדירא

Infolge seiner bedeutenden Gelehrsamkeit wurde er nach dem im November 1803 erfolgten Ableben des Hannov. Landrabbiners Behrens Levy damit betraut, im Verein mit den Rabb. Michael Meyer und Markus Adler die Landrabbinatsgeschäfte wahrzunehmen [1]), in dieser ehrenvollen Stellung blieb jedoch „Isaac Salomon“ [2]) nur $2^1/_4$ Jahre, da ihn, den Hochbetagten, der Tod nach diesem Zeitraume ereilte. (Schluss folgt).

Die englische Intervention zu Gunsten der böhmischen Juden im Jahre 1744.

Von

Dr. Johann Krengel.

Die Räthe der Kaiserin hatten, wie gesagt, einer theilweisen und allmählichen Ausweisung zugestimmt; mit einer vollständigen Vertreibung waren sie jedoch nicht einverstanden. Einzeln und gemeinschaftlich erhoben sie dagegen ihre Stimme; ihren Widerspruch erregten besonders die Härte und die Hast, mit der die Kaiserin die Sache betrieb (XI). Dies hatte zur Folge, dass die letztere auf die Zustimmung ihrer Räthe ver-

---

ביומא ובליילתא, בשכר זה תהא נשמתו וכו' יצאה נשמתו לעת ערב ביום ה' ער"ח ונקבר בשיבה טובה למחרתו ביום ויו עש"ק א' דר"ח אייר תקס"ו לפ"ק: In seinem Namen [בשם הרבני] werden im Minchat Jehuda des Jehuda b. Benjamin Wolf Stadthagen (ed. Amsterdam, S. 30b) Collectaneen (לקוטים) tradirt. Dasselbe Memorbuch hat auch das Seelengedächtniss seiner Frau Gitel, einer Tochter des Abraham Poli aus Tiktin, und seiner Tochter Lana, Frau des Simon Pan (= Peine) aufbewahrt. Die Eintragungen lauten: יזכור אלקים את נשמת האשה החשובה המהוללת והמשכלת הצנועה והחסודה הצדיקה מרת גיטל בת התורני הקצין מ"הו" אברהם פאלי מטיקטין אשת הגאון הגדול והמפורסם מהורר יצחק אייזק ווילנא זצ"ל. לזאת יקרא אשה צדיקת שהיתה מתעסקת במצות ובגמילות חסדים וביראת ה' היא התהלל ביתה פתוח לרווחה ועיזר נתנה לאביונים כדי יכלתה לוקחה מאת ה' ויצאה נשמתה בטהרה בליל ה' ונקברת ביו' ו' עש"ק כ"ו אייר תקע"ט לפ"ק פה האנובר ת"נ"צ"ב"ה.

יזכור אלקים את נשמת האשה החשובה מרת לֵאנא בת הגאון הגדול מהור"ר יצחק אייזק ווילנא זצ"ל אשת כ"ה שמעון פאהן הלכה לעולמה פתאום אור ליו' א' ונקברה ביו' ב' ה' חשון תקנ"ט לפ"ק פה הנובר נשמתה תהי צרורה וכו':

[1]) Vgl. das Circular des Hannov. Regierungs-Collegiums, dd. 5. Dezember 1808, abgedruckt in „Hannoversche Geschichtsblätter“, 3. Jahrg., 1900, Nr. 10 (vom 11. März), S. 76 (Nr. 2 meines Artikels „Zwei Documente aus der älteren Geschichte der Synagogen-Gemeinde zu Hannover.“)

[2]) So wird er in dem erwähnten Circular genannt.

zichtete und direct aus ihrem Geheimcabinet das Decret vom 18. December nach Prag sandte[1]). Als aber die Einwendungen der Minister trotzdem nicht verstummten, gab Maria Theresia ihnen zu verstehen, dass sie jeden, der den Versuch machen würde, sie zur Widerrufung des Edictes zu bewegen, im Verdacht haben würde, dass er unter dem Einflusse jüdischen Geldes stehe, oder mehr bestrebt sei, seinen Privatinteressen und den Interessen seiner Verwandten und Freunde als dem Staatsinteresse zu dienen (XI)[2]). Die Kaiserin hatte in dieser Weise den Widerspruch ihrer Minister zum Schweigen gebracht; aber andere mächtige Fürsprecher für die Sache der Juden waren unterdessen gewonnen worden. Die Prager Judenschaft hatte sich nämlich an mehrere jüdische Gemeinden des Auslandes mit der Bitte gewandt, ihre respectiven Regierungen zu einer diplomatischen Intervention zu bewegen[3]). Die betreffenden Gemeinden setzten sich wiederum mit anderen in Verbindung[4]). Gegenstand der Bitte war hauptsächlich, dass man die Königin veranlasse, eine Frist zu gewähren, während welcher eine Untersuchungscommission feststellen sollte, ob überhaupt Verrath vorliege, und wer die wirklich Schuldigen seien (I)[5]). Auch die Juden Londons erhielten ein solches Gesuch aus Prag (I)[6]), ferner darauf bezügliche Bittschreiben aus

---

[1]) S. Burmania's Bericht vom 23. Jan. 1745 (Kaufmann a. a. O. 296).

[2]) Zur Erklärung der letzten Worte fügt Robinson hinzu: „Denn abgesehen von dem Schaden, der den Staatseinkünften erwachsen wird, wofür die Königin völlige Gleichgiltigkeit affectirt, giebt es kaum jemand, der Besitzthümer in Böhmen oder Mähren hat, und dessen Interessen durch die Vertreibung der Juden nicht wesentlich geschädigt werden". Adam Wolf a. a. O. erzählt irrthümlich, dass die Kaiserin diese Worte in Bezug auf den englischen Gesandten gebraucht habe; vgl. oben S. 183, Anm. 4.

[3]) S. Igg. Machl. 33.

[4]) Ibid. p. 34; s. auch Monatsschrift, XVI, 426 fg. u. XXXIV, 54 fg.; vgl. auch Kaufmann a. a. O. 286.

[5]) Vgl. Monatsschrift XXXIV, 55.

[6]) Das Datum dieses Gesuches, der 1. Dez. 1744, ist offenbar ein Irrtum. Dasselbe kann vor dem 22. Dez. nicht geschrieben sein, da das Ausweisungsdekret an diesem Tage in Prag veröffentlicht wurde, und eine Abschrift desselben dem Gesuche beilag (I, II). — Von den Unterschriften lassen sich nur die ersten zwei mit Sicherheit indentifizieren. Simon Spira ist der bekannte Primator; vgl. über ihn Podiebrad-Foges a. a. O. S. 80 fg. u. Hock, die Familien Prags p. 288; er gehörte nach Igg. Machl. p. 32 zu denen, die durch die Plünderung vom 28. Nov. 1744 ein grossen Teil ihres Vermögens verloren, vgl. dagegen Podiebrad a. a. O. p. 90. Moses Isaak (2. Unterschrift) ist wohl der damalige Landrabbiner von Böhmen: vgl. über ihn Lieben, גלעד, 45, 51 und Grünwald, Jungbunzlauer Rabbiner, p. 10 fg. Abraham (5. Unterschrift) hiessen drei Vorsteher der Prager Gemeinde im Jahre 1745.

Amsterdam[1]) und von der Notabelnversammlung in Augsburg[2]). Zwei der angesehensten jüdichen Kaufleute Londons, Moses Hart und Aaron Franks[3]), wandten sich hierauf in einem Gesuche an den König, dass er geruhen möge, seinen Einfluss bei der Königin von Ungarn dahin geltend zu machen, dass sie das Ausweisungsdekret zurücknehmen oder wenigstens vorläufig nicht in Kraft treten lasse und die gewünschte Untersuchungs-Kommission einsetze (II). Der König erfüllte bereitwilligst ihr Begehren. Am 28. Dez. (= 8. Jan. nach dem gregorianischen Kalender)[4]) liess er an seinen Gesandten am Wiener Hofe, Sir

---

[1]) Vgl. Monatsschrift, XXXIV, 61.

[2]) Ibid. S. 54 f.; vgl. auch die Bittschrift an den König, wo mitgeteilt wird, dass die Londoner Juden mehrere Schreiben über die Angelegenheit erhalten hätten.

[3]) Die beiden Unterzeichneten gehörten zu den angesehensten Männern der Londoner Judenschaft. Ein christlicher Zeitgenosse, der es nicht gern sah, dass die Juden überall Zutritt hatten, schreibt in einem Briefe wörtlich:" M—s H—t (Moses Hart) and A—n F—s (Aaron Franks) at the last vestry held here, mingled with the rest without opposition, though two clergy men and Justice B— were present" (Picciotto, Sketches of Anglo-Jewish history, p. 96.

Moses Hart war ein Breslauer von Geburt (Das. p. 133) und ein Bruder des ersten Oberrabbiners der deutsch-polnischen Judengemeinde in London, R. Uri Phaibul (Anglo Jewish Historical Exhibition Catalogue, p. 49). Er war ein sehr kluger, tüchtiger Finanzmann und erwarb sich in London ein grosses Vermögen. Als Lord Godolphin unter der Regierung der Königin Anna Finanzminister wurde, übertrug er M. Hart eine Stelle in der Finanzverwaltung (Picciotto p. 134). Um seine Glaubensbrüder machte er sich besonders verdient durch die Erbauung der ersten aschkenasischen Synagoge in London, die unter dem Namen der Great-Synagogue bekannt ist (Ibid). Er scheint ein sehr hohes Alter erreicht zu haben. Im Jahre 1756 legte er aus Gesundheitsrücksichten seine Synagogenämter nieder (ibid) und starb 1759 (Jacobs, Jewish Year-Book for 5659-1898/9). Er hinterliess eine Tochter, Mrs. Judith Levy, die in gleicher Weise wie er sich die Anerkennung und die Dankbarkeit der armen Bevölkerung Londons im allgemeinen und der jüdischen Gemeinde insbesondere zu erwerben wusste (Picciotto, 96, 147; Catalogue p. 51).

Aaron Franks gehörte zu einer Familie, die sich sowohl durch grossen Reichtum als auch durch gemeinnützige Werke und Wohlthätigkeit auszeichnete (Picciotto, p. 84, 94). Mehrere Mitglieder derselben waren Vorsteher und Repräsentanten der deutsch-polnischen Judenschaft in London (ibid. 118, 134, 136, 147). Aaron Franks selbst war einer der reichsten Kaufleute der City of London (ibid, 93). Er und Mr. Levy Salomons traten im Jahre 1760 in Unterhandlungen mit der sephardischen Gemeinde, welche zur Constituierung eines gemeinschaftlichen Repräsentationskörpers (Board of Deputies) führten (ibid, 117.) Er lebte noch im Jahre 1772 (ib., 147).

[4]) S. oben S. 178, Anm. 1.

Thomas Robinson, den Befehl ergehen, dass er mit grösstem Eifer alle zweckdienlichen Mittel anwende, um die Widerrufung des Ausweisungserlasses zu bewirken. Er, der König, sei tief gerührt durch das Unglück, das über eine so grosse Zahl armer und unschuldiger Familien kommen müsste, wenn das Edict in Kraft treten sollte. Der Botschafter solle der Wiener Regierung in zarter und freundlicher Weise darthun, dass die Welt das Vorgehen der Königin verurtheilen müsste, wenn sie wegen einiger Verräther so viele unschuldige Menschen in's Unglück stürzen würde. Er solle auch auf den Schaden hinweisen, der den Staatseinkünften erwachsen müsste, wenn Böhmen mit einemmal einer so grossen Zahl seiner Bewohner beraubt würde. Er, der König, bitte dringend, dass man nur diejenigen bestrafe, die wirklich gefehlt hätten (IV).

Als dieser Brief in Wien anlangte (am 21. Jan. abends)[1]), hatten bereits die Vertreter Hollands, Dänemarks und des Kurfürsten von Mainz im Namen ihrer Regierung gegen das Dekret Maria Theresia's beim Wiener Ministerium Vorstellungen gemacht (XI)[2]). Sie hatten jedoch die Antwort erhalten, dass die Königin ihren Ministern verboten habe, in der Angelegenheit der ausgewiesenen Juden Vorstellungen fremder Mächte entgegenzunehmen. Die Königin sei Herrin ihrer Entschlüsse und könne in ihren Ländern thun, was ihr gut dünke (ibid.)[3]). Eine gleiche Antwort wurde auch Robinson zutheil. Er liess sich jedoch nicht abweisen, indem er meinte, die Königin könne wohl ihren Ministern verbieten, Vorstellungen fremder Mächte entgegenzunehmen, es dürfte aber schwer fallen zu verhindern, dass die wohlwollende Fürbitte des englischen Königs oder anderer mächtiger Freunde des Hauses Habsburg zur Kenntnis ihrer ungarischen Majestät gelange. Der Minister Graf Uhlfeld musste dem beipflichten. Er liess sich zwar in eine Besprechung des Gegenstandes nicht ein, versprach jedoch, eine Abschrift der Instruktionen Georgs II., die der österreichische Gesandte in London, Baron Wasner, eingeschickt hatte, der

---

[1]) Ergiebt sich aus einem Schreiben Robinsons im englischen Staatsarchiv. Nach Igg. Machl. p. 36 (zu lesen ist dort ש"ק י"א בו) erhielten die Juden Prags bereits am 14. Jan. die Mittheilung, dass England sich ihrer annehme. Wahrscheinlich hat Robinson den Wiener Juden dies versprochen, noch bevor er aus England Instructionen erhalten hatte; vgl. auch seinen Brief vom 27. März (XI); s. auch G. Wolf a. a. O. p. 197.

[2]) Vgl. Burmania's Briefe vom 19 u. 23. Jan. 1745 (Kaufmann a. a. O. 295 f.).

[3]) Vgl. Burmania's Bericht vom 16. Jan. (Kaufmann, p. 294).

Königin unter den übrigen Papieren dieses Botschafters vorzulegen (ibid).

Wenige Tage darauf genas Maria Theresia eines Prinzen. Robinson wandte sich daher an ihren Gemahl, den Grossherzog von Lothringen, und erfuhr von ihm, dass sowohl er als auch sein Bruder, Prinz Karl, ihr Möglichstes gethan hatten, um Maria Theresia zur Zurücknahme des Ausweisungsbefehles zu bewegen (ibid.)[1]; dies konnten sie jedoch von ihr nicht erreichen. Was aber die Zeit des Inkrafttretens des Ausweisungsbefehles betreffe, meinte der Grossherzog, so sei dies noch nicht mit unbedingter Bestimmtheit festgesetzt, so dass sich daran, wenn es auf eine Woche, einen Monat oder mehrere Monate ankäme, vielleicht noch ändern liesse (VI, IX, XI). Die gleiche Antwort erhielt Robinson von Uhlfeld am 19. Februar (IX, IV)[2]. Auch zur Milderung einzelner Bestimmungen des Dekretes scheint die Königin geneigt gewesen zu sein[3].

Noch an demselben Tage, an dem die Unterredung mit Uhlfeld stattfand[4], wurde die Excution des Ediktes für Prag um einen Monat hinausgeschoben[5], so dass die Juden bis Ende März in Prag verbleiben durften. Dieser Erfolg Robinsons brachte jedoch nur einem geringen Theile der Prager Juden Erleichterung, denn der Prolongationserlass wurde durch eine unglückliche Verzögerung — manche meinten, dass es absichtlich geschah (IX, XI) — erst am 27. Febr. in Prag bekannt gemacht[6]. Ein grosser Theil der Juden war bereits ausgewandert, andere (nach VIII gegen 10000) waren in Bewegung. Die Behörden suchten die letzteren in der Hoffnung, dass die Königin schliesslich nachgeben würde, zum Bleiben zu bewegen, was dieselben jedoch ablehnten; nur gegen 4—600 blieben zurück (ibid). Einige der reichen Juden wurden als Geiseln zurückgehalten[7]. Denn nicht genug, dass man die Juden von Heim

---

[1]) Vgl. Adam Wolf a. a. O. und oben S. 183, Anm. 4.

[2]) Vgl. Burmania's Bericht vom 24. Febr. 1745 (Kaufmann, 296).

[3]) Robinson an den angeführten Stellen: „for the more or less execution."

[4]) Vgl. Burmania's Brief vom 24. März (Kaufmann a. a. O. p. 297.

[5]) Der Termin für die Räumung Prags war schon einmal um einen Monat, bis Ende Februar, verlängert worden. Aus der unter den Papieren Robinsons enthaltenen Abschrift des Prolongationserlasses ist ersichtlich, dass der Prolongationsbeschluss am 4. Jan. gefasst und in Prag am 11. desselben Monats veröffentlicht wurde; vgl. auch Igg. Machl. p. 35.

[6]) S. Igg. Machl., 36 letzte Zeile; zu lesen ist כ"ה בו . . . למחרתו: vgl. auch VIII, dagegen nach Burmania (VI, Kaufmann, a. a. O. 297) am 25. Febr.

[7]) Igg. Machl. 36.

und Herd verjagte, sollten sie noch vor der Auswanderung 200 000 fl. rückständige Schulden an die Staatskasse, ferner 170 000 fl. an die Geistlichkeit und alles das bezahlen, was sie den christlichen Kaufleuten in Prag, Leipzig und Nürnberg schuldeten[1]). Ausserdem durfte niemand ohne Erlaubnisschein die Stadt verlassen[2]).

Auch im Monate März bemühten sich die Vertreter mehrerer Staaten, namentlich Robinson[3]) und Burmania[4]), wiederholentlich, von der Königin Zugeständnisse in der Angelegenheit der Juden Böhmens und Mährens zu erlangen. Selbst der Papst liess der Kaiserin durch die Nuntiatur seinen lebhaften Wunsch und seine dringende Bitte übermitteln, dass sie den Ausweisungsbefehl zurücknehme (XI)[5]). Doch alles war vergebens, so dass Robinson am 24. März (X) berichten musste, dass die Angelegenheit der Juden sich noch in demselben Zustande der Ungewissheit befinde. Einige Tage vorher (am 21.) hatte er aus England neue Instruktionen erhalten, die vom 22. Febr.[6]) (= 5. März)[7]) datiert waren. Der König bedauert in diesem Schreiben, dass die diplomatischen Unterhandlungen bislang keinerlei gute Wirkung erzielt haben. Robinson möge fortfahren, in seinem (des Königs) Namen nachdrücklichst zu bitten, dass der gegen so viele Tausende unschuldiger Familien gefällte, entsetzliche Richterspruch umgestossen werde. Dies liege ihm so sehr am Herzen, dass er die Königin von Ungarn sehr dringend bitte, seiner Fürsprache Gehör zu schenken. Er hege um so grössere Hoffnung, dass sie seiner Bitte stattgeben werde, als, abgesehen von dem materiellen Schaden, den sie sich selbst zufüge, ein Verharren bei ihrem harten und erbarmungslosen Beschlusse von der ganzen Menschheit sowohl vom Standpunkte der Gerechtigkeit wie der Milde als ein unauslöschlicher Makel an ihrem Regime angesehen werden müsste (VII).

Robinson begab sich mit der königlichen Ordre zum Grafen Uhlfeld und bat ihn, dieselbe der Kaiserin einzuhändigen. Der

---

[1]) Ibid., 35 f.; vgl. G. Wolf a. a. O. 167, 169, 171, 177, 184.

[2]) Igg. Machl. das.

[3]) S. Robinson's Briefe vom 24. u. 17. März (IX u. X).

[4]) Dieser hatte weitere Instruktionen erhalten, die vom 27. Jan. und 23. Febr. datiert waren; s. Isr. Letterbode, XII, 20 fg., vgl. auch Kaufmann a. a. O. 288.

[5]) Vgl. Monatsschrift, XVI, 426 ff; gegen Wolf a. a. O. 173, Anm. und 197, Anm.

[6]) Vgl. Burmanias Brief vom 18. Septemb. 1746 (Kaufmann, p. 309).

[7]) S. oben S. 178, Anm. 1.

Minister lehnte jedoch diese Mission ab und riet Robinson, sich an Starhemberg zu wenden. Dieser, sagte er, geniesse infolge seines hohen Alters und seiner bekannten Weisheit, nicht weniger auch wegen der vielen Dienstleistungen, die er dem Hause Habsburg erwiesen habe, grösseres Ansehen als er selbst. Zugleich versicherte Uhlfeld, dass zu lebhafte Remonstrationen, die geeignet wären, der Königin eine zu schlechte Meinung über ihre eigene Person und ihre Handlungsweise beizubringen, die Sache nicht besser, sondern schlimmer machen würden. In ähnlichem Sinne äusserte sich auch Graf Starhemberg, als er von dem Inhalte des königlichen Schreibens Kenntnis erhielt. Er sei froh, sagte er, und zwar im Interesse der Sache selbst, dass er den Brief des Königs vor der am folgenden Tage erfolgenden Abreise Maria Theresia's nach Maria Zell[1]) nicht mehr abliefern könne. Denn er wisse zwar nicht, ob die Bitten des Königs irgend welche gute Wirkung haben würden, aber er sei durch seine Vertrautheit mit dem Charakter der Königin in der Lage zu versichern, dass der übrige Teil des Briefes eine ausserordentlich schlimme Wirkung hervorrufen würde, sei es auch nur aus dem Grunde, weil das dort Gesagte nur zu wahr sei. Damit endete die Unterredung. Als aber Robinson am folgenden Morgen (den 22. März) erwog, dass die Königin abreisen könnte, ohne über das Los der Prager Juden, deren Prolongationszeit am 31. desselben Monats zu Ende war, Verfügungen getroffen zu haben, setzte er ein Schriftstück auf, in welchem er zu zeigen suchte, dass Maria Theresia die Fürsprache Englands keineswegs als Einmengung in eine innere Angelegenheit ihres Staates zu betrachten brauche. „In dem Schreiben des Königs," sagt Robinson in diesem Schriftstück, „spricht ein mächtiger Fürst zu seinesgleichen; ein Verbündeter darf sich erlauben, zu seinem Bundesgenossen zu sprechen; ein Freund vollends hat das Recht und das Verlangen, zu seinem Freunde ein offenes Wort zu reden." „Sollte diese Methode keinen Erfolg haben," fügt Robinson hinzu, „so kann ich nur beten, dass der Gott, dem die Königin eine so feierliche Dankspende darzubringen im Begriffe ist, ihrem Herzen stärkere Gefühle der Güte und des Mitleids einflösse" (XI). Mit diesem Schreiben überraschte er den Grafen Uhlfeld, bevor sich derselbe in die Gemächer der Königin begab. Er bevollmächtigte ihn, von dem Schreiben

[1]) Es war nämlich Brauch bei den Habsburgern, nach der Geburt des ältesten Sohnes eine Wallfahrt nach diesem Orte zu unternehmen und dem dortigen Kloster eine Dankspende zu geben.

des Königs nur soviel mitzuteilen, als er in seiner Einsicht für dienlich halte. Der Minister hatte jedoch keinen angenehmen Empfang bei der Königin. Sein ganzes Leben hindurch, sagte er, werde er diesen unangenehmen Abschied nicht vergessen. Burmania gegenüber bemerkte er, dass Maria Theresia abgereist sei „bien ulcerée."

Die Vermittlungsversuche der Mächte hatten somit nicht nur nicht geholfen, sondern sogar geschadet[1]). Die Hoffnungen der Juden, durch wiederholt erlangte Verlängerungstermine die Ausführung des Dekretes hintanzuhalten, bis sich bei Maria Theresia für sie günstigere Ansichten geltend machen würden, erwiesen sich, für den Augenblick wenigstens, als eitel und nichtig. Die Kaiserin rescribierte eigenhändig: „Die Juden müssen alle hinaus und schon öfters positive gemeldet wie die mittel und wie es zu befolgen"[2]). Wirklich zogen die Juden am 31. März von Prag weg[3]). Die europäische Diplomatie hörte jedoch nicht auf, ihre Sache bei der Kaiserin zu vertreten[4]). Unrichtig ist jedoch die Annahme, dass Robinson im Herbste 1745 von neuem intervenierte[5]); und wenn er es that, so geschah es nicht im Auftrage seiner Regierung. Georg II. liess nur noch in einem Schreiben vom 12. April 1745 (XII) sein Bedauern ausdrücken, dass die Kaiserin unerbittlich sei. Was ihn bewogen habe, der Angelegenheit seine Aufmerksamkeit zuzuwenden, sei nicht allein seine Teilnahme für die armen, unglücklichen Juden, sondern auch seine Sorge für den guten Ruf der Kaiserin gewesen.

Die englische Regierung scheint sich weiter mit der Angelegenheit der Juden nicht beschäftigt zu haben. Sie pflichtete wohl der Ansicht Robinsons bei, dass nur Zeit und freiwillige Ueberlegung eine Aenderung zum Guten herbeiführen könnten (IX, XI). In noch zwei weiteren Briefen berichtet Robinson über den Stand der Angelegenheit. Am 12. Mai 1745 schreibt er, dass einzutreffen scheine, was er vorausgesagt habe. Er habe Ursache zu glauben, dass man damit beschäftigt sei, einen Plan zu entwerfen, der dem besseren Teile der Juden (ge-

---

[1]) S. Burmania's Briefe vom 24. März und 14. April 1745 (Kaufmann, 297, 299).

[2]) S. G. Wolf a. a. O. 167.

[3]) S. Igg. Machl. 37.

[4]) Vgl. Burmania's Bericht vom 13. April 1745 (Kaufmann 299).

[5]) Kaufmann a. a. O. p. 291. In seinem Briefe vom 29. Sept. 1745 bezieht sich Robinson auf seinen Bericht vom 27. März, weitere Interventionen seinerseits erwähnt er jedoch nicht.

meint sind natürlich die Reichen)[1]) Befriedigung gewähren würde (XIII).

Thatsächlich scheinen die Behörden Prags eine kgl. Entschliessung in diesem Sinne erwartet zu haben; denn am 18. Mai liessen sie die Kranken aus Prag wegschaffen und befahlen auch den anderen sich dort noch aufhaltenden Juden, die Stadt zu verlassen, indem sie angaben, dass man eine Verordnung erwarte, aus der zu ersehen sein werde, wer in die Stadt zurückkehren dürfe[2]). Die Verordnung vom 15. Mai, die gleich darauf eintraf, bestimmte jedoch nur, dass die Juden in Böhmen und Mähren vorläufig verbleiben dürfen. Dieser Verordnung folgte eine andere am 31. Aug. 1745: „Sollen weiteres auf dem Lande sich ausbreiten dürfen, bis weitere Ordre“[3]). Die letztere Entschliessung hatte wohl Robinson im Sinne, als er am 29. September 1745 an den Duke of Newcastle schrieb, dass die Angelegenheit der Juden schliesslich infolge des erschöpften Zustandes der Staatsfinanzen eine günstige Lösung gefunden habe (XIV). Dies war jedoch ein Irrtum und weit davon entfert, der Lage der Dinge zu entsprechen. Die Kaiserin blieb nach wie vor unerbittlich. Erst drei Jahre später entschloss sie sich, dem Drängen der Behörden und Stände nachzugeben, und die Juden durften wieder in Prag einziehen.

Zum Schlusse möge noch dasjenige aus den Berichten Robinsons angeführt werden, woraus sich das unbeugsame Verharren der Kaiserin bei ihrem Entschlusse erklären liesse. Robinson vermutet (XI), dass eine unüberwindliche Abneigung als Ergebnis von Vorurteilen, die ihr im Laufe ihrer Erziehung beigebracht worden waren, oder ein übereiltes Gelübde[4]) die Ursache wären. Letztere Annahme hält er jedoch selbst nicht für wahrscheinlich; denn ein Gelübde hätte sich leicht durch Absolution des Papstes beseitigen lassen, da doch dieser mit demselben Eifer für die Juden eintrat, wie manche andere katholische Fürsten. Wahrscheinlicher ist, was Robinson an einer anderen Stelle desselben Briefes sagt: „Man kann sich kaum dem Eindrucke entziehen, dass ausseramtliche Schmeichler der Kaiserin einzuschärfen suchen, dass Fürsten an Autorität einbüssen, wenn sie einmal Beschlossenes widerrufen[5])“. Eine

[1]) S. oben S. 179.
[2]) S. Igg. Machl. 38.
[3]) S. Wolf a. a. O. p. 172.
[4]) Vgl. Adam Wolf a. a. O.
[5]) Vgl. Burmania's Bericht vom 24. Febr. 1745 (Kaufmann, 296).

vollzogene Regierungshandlung rückgängig zu machen, lag auch nicht in ihrem Charakter, selbst wenn sie ihr Unrecht einsah (XI)[1]), und dies umsoweniger, wenn ihre Handlungsweise von Anderen als ungerecht bezeichnet und ihr zum Vorwurf gemacht wurde[2]). Ueberdies war sie infolge des erbitterten Kampfes, den sie für ihre Rechte als Beherrscherin der östereichischen Erblande führen musste, mehr als gewöhnlich durchdrungen von dem Gefühle ihrer hohen Stellung und ungemein eifersüchtig auf ihre Machtvollkommenheit[3]). Sie war daher sehr empfindlich gegen jede Handlung, die als Eingriff in ihre Herrscherbefugnisse gedeutet werden konnte. Darauf weisen auch die Antworten hin, die den Vertretern der Mächte gegeben wurden[4]). Wenn man daher auch mit Dankbarkeit des Eifers gedenken muss, mit dem die Regierungen mehrerer europäischer Staaten[5]) und insbesondere England und Holland sich der Juden Böhmens und Mährens annahmen, so kann man sich doch der Annahme nicht entziehen, dass die Intervention des Auslands die Leiden der Juden nur verlängert hat.

I.

Bittschrift der Prager Juden.

Prague 1st. Dec.[6]) 1744.

It is certainly very notorious all the calamities which have overhelmed us to such a degree, that we have hardly power to withstand them, but none were in competition with this last; by a decree of Her Majesty our Sovereign Queen of Hungaria to banish all the Jews out of the kingdom of Bohemia within the term of five weeks which is the latter end of January for those in Prague, & those in Bohemia are allowed six month, as appears by the original decree of Her. Majesty. Therefore, what shall we poor souls do? In the first place the children, women, infirm, and aged which are not in a condition

---

[1]) So urteilte Starhemberg über sie.
[2]) Vgl. oben S. 265.
[3]) S Arneth a. a. O. IV, 45; vgl auch G. Wolf a. a. O. p. 199.
[4]) S. oben S. 262.
[5]) Bei Kaufmann a. a. O. p. 286 ist Dänemark hinzuzufügen; vgl. oben S. 262.
[6]) S. oben S. 260.

to walk, especially at this juncture, being cold and frosty weather, likewise in the condition we are at present in, for they stripped many hundreds quite to their shirts. Not only that, but the world is closed to us, by reason all roads are filled with troops, which way soever we turn we can find no relief; neither do we know the reason for the decree excepting some false persons, who contrive falsities on purpose to breed ill will against us by our Lords, who protected us, which they have done. Therefore, Brethren, we humbly beg, you would commiserate our condition, considering the eminent danger many thousands souls are in by this decree, & not delay interceding for recommendations from all courts, that we may have time allowed us for a commission of inquiry.

Simon Spira & cet.
Moses Isaac.
Simon Cohen.
Menahem Mendel.
Abraham.
Samuel Spira.
Meyr Moses & cet.

II.

Bittschrift der jüd. Kaufleute Londons an den englischen König.

Ohne Datum.

To His Most Sacred Majesty the petition of Moses Hart and Aaron Franks of the city of London merchants, in Behalf of their Brethren, the distressed Jews of the kingdom of Bohemia,

humbly sheweth,

that Your Majesty's petitioners

have received a copy of an edict published and issued by her Majesty the Queen of Hungary, from their said Brethren the Jews of the said kingdom of Bohemia, by which (together with several letters that have been transmitted to them, requesting them to commiserate their distressed condition, & intercede with His Britannic Majesty on their behalf) it appears that their said brethren are to be utterly expelled the said kingdom, and that by the last day of January next

ensuing no Jew is to be found in any of the towns belonging to Prague. That after the expiration of six months to be accounted from the said last[1]) day of January no Jew is to be suffered or found in the hereditary Dominion of Her said Majesty, & in case any should be found, they are to suffer military chastisement.

Your petitioners most humbly beg leave to observe that in the said edict there is no reason or cause assigned for the expulsion of their said brethren, who therefore, suspect that it is fomented by their inveterate enemies for motives which they cannot account for, as they have always acted as dutiful, faithful, and loyal subjects to their most gracious Sovereign the said Queen of Hungary, even during the many revolutions that have happened in Prague within these few years, and notwithstanding the great devastation & excesses which naturally occurred therefrom, they have continued, & shall do continue, firm and unshaken, in their principles of affection and fidelity to her said Majesty and her most illustrious House.

Your petitioners, far from vindicating any particular persons in the crime they may have committed during the last revolution (if any such there are), desire adequate punishment to be inflicted on them; but humbly hope that the innocent will not be permitted to suffer for crimes which they have in no wise been accessary to, and humbly remonstrate that the expulsion of fifty thousand families and upwards from their native country at so critical a juncture, who (as your petitioners are informed and believe) always contributed and concurred in strengthening Her Majesty's Hands against Her enemies, must in its consequence prove detrimental and prejudicial to the true interest of the common cause, and more immediately so to her Hungarian Majesty.

In tender consideration whereof Your petitioners (in behalf of the aforesaid distressed people) most humbly supplicate Your Majesty, in Your great and known equity and compassion to interpose Your Majesty's good offices upon this occasion with the Queen of Hungary, in order to prevail upon Her said Majesty to revoke the said edict, or at least to suspend the time of the expulsion of their said brethren, & to establish a commission of enquiry, in order to discriminate the innocent

---

[1]) Offenbar ein Irrtum, denn nach dem Ausweisungsdekrete sollte Böhmen bereits Ende Juni von den Juden geräumt sein.

from the guilty, and punish those only who have deserved Her said Majesty's dipleasure.

And Your petitioners, as in duty bound, shall ever pray & cet.

Moses Hart.
Aaron Franks.

III.

Aus einem Briefe des englischen Gesandten, Sir Thomas Robinson.

Vienna, Dec., 26. 1744.

Dear Sir

A severe order is said to have been sent into Bohemia for the total expulsion of the Jews, who are very numerous in that Kingdom. It is to be hoped that the Queen will by the advise of Her counsel revoke the order which will otherwise be a sad delusion in political arithmetick, particularly at this time of day.

Th. Robinson.

IV.

Brief des englischen Ministers Lord Harrington an Th. Robinson.

Whitehall, 28 th Dec. 1744.

Sir

The principal merchants of the Jewish nation established here having made an humble application to His Majesty that he would be pleased to intercede with the Queen of Hungary for a reversal of the sentence passed upon their brethren in Bohemia, (amounting, as they affirm, to no less than sixty thousand families) by Her Majesty's late edict, whereby they are ordered to depart that kingdom in six months time, and His Majesty finding that the States-General have already interposed their good offices in their behalf, it is the Kings pleasure that you should join with Monsr Burmania in endeavouring to dissuade the Court of Vienna from putting the said sentence in execution, hinting to them in the tenderst & most friendly manner the prejudice that the world might conceive against the Queen's proceedings in that affair, if numbers of innocent people were made to suffer for the fault of some few traitors, and at the same time shewing them the great loss that would accrue to Her Majesty's Revenues & to the wealth and strength of her Kingdom of Bohemia by depriving it at once of so vast numbers of its inhabitants. You will find inclosed the petition presented to His Majesty by the Jews here,

as above mentioned, together with the representations sent hither to them from those in Bohemia, and I am to add to what is above, that, as His Majesty does extremely commiserate the terrible circumstances of distress to which so many poor and innocent families must be reduced, if this edict takes place, He is most earnestly desirous of procuring the repeal of it by His Royal intercession, in such manner that the guilty only may be brought to punishment, for obtaining of which you are to exert yourself with all possible zeal and diligence.

I am & cet.

Harrington.

V.

Aus einem Briefe Robinsons.

P. S. Iam making my joint applications with M. Burmania in favour of the Jews.

Th. Robinson.

VI.

Robinson an Harrington.

Vienna, Feb. 20. 1745.

Dear Sir

After having in concert with Mr. Burmania spoken to the several ministers upon the affair of the Jews and received such answers as rather shewed the delicacy of the point, after the resolution which had been taken by the Queen and the manner in which the edict was actually putting into execution at Prague in particular, than served to let us know, what effects to expect from the intercession of our masters, I took the opportunity of our being together with Count Ulfeld yesterday upon other affairs to ask him what answer he was pleased we should return upon this subject. He said he had no further orders at present from the Queen than to tell us that it would be difficult for Her Majesty to revoke her edict, but that as to the time, whether a week, a month or more months, for the more or less execution of it, it was not absolutely fixed. From which and from other circumstances we are apt to flatter ourselves, that time itself will be some sort of a remedy, whatever better effects reflection and voluntary considerations may produce with respect to the whole.

I have & ect.

Th. Robinson.

VII.

Brief an Robinson.

Whitehall, 22. Feb. 1745.

Sir

As it does not appear that the representations which you and Mr. Burmania were directed to make in favour of the Jews in Bohemia and the other Hereditary Countries have as yet produced any effect, I write this seperate letter to you by the kings order to acquaint you with His Majesty's pleasure that you should continue lo make the strongest instances in his name for obtaining a reversal of the terrible sentence pronounced by your court, upon so many thousands innocent families which the King has as much at heart, that he does most earnestly intreat the Queen of Hungary to suffer his intercession to prevail in their behalf, in which His Majesty so much the more readily flatters himself with Her compliance as, not to mention any arguments drawn from her real interest, Her persevering in that severe and merciless resolution could not but be esteemed by all mankind as an indelible stain both in point of justice and clemency upon her hitherto moderate and equitable Government.

I am & cet.

Harrington.

VIII.

Aus einem Briefe Mr. Porter's[1]) an Mr. Westonby[2]).

Vienna, March 4th, 1745

. . . . . The poor Jews at Prague got one month respite, it arrived there a day or two before that of execution, most of them had emigrated and took shelter in the villages about the town; when the order arrived the Regency insinuated that they might stay, and were for recalling about 10000 in motion, but they resolutely refused to return. About 6 or 400 of the easiest remained in the town. I hope that this will put an end to the tragic story. . . . . .

[1]) Sir James Porter, später englischer Gesandter in Konstantinopel, wurde in den Jahren 1740—1746 von der englischen Regierung wiederholentlich in Handelsangelegenheiten nach Wien geschickt.

[2]) Wohl irrtümlich abgeschrieben für Weston, Esq; dieser war Staats-Untersekretär im Ministerium des Aeusseren in den Jahren 1730—46.

IX.

Brief Robinsons an den Earl of Chesterfield.

Vienna, March 17. 1745.

My Lord

I have been honoured with your Excellency's letters of the 24th past und 5th inst.

With respect to that concerning the Jews I was conscious that the sight which your Excellency will have had of my letter of the 20th past Mth. to the Earl of Harrington will have given your Lordship little more satisfaction than to have found my assiduity in concerting with Mr. Burmania every step to be taken in that delicate affair, as it is made to be treated here, and my readiness to support him in all his representations. The loose answer that we received in form together from Count Ulfeld was the same that I had received from the Great Duke himself viz. "that it would be difficult for the Queen to revoke her edict, but as to to the time, whether a week, a month or more month for the more or less execution of it, it was not absolutlely fixed. From which and from other circumstances, I was, I added, apt to flatter myself, that time itself would be some sort of remedy, whatever later effects reflection and voluntary considerations might produce with respect to the whole. But notwithstanding these hopes and the intercessions upon which they were founded there has been no other immediate or visible effect of the latter than bare respite of a single month for the evacuation of Prague, and that respite arrived, unfortunately, so late that most of the families had already left that town before the former time was expired. In the meanwhile your Excellency may be persuaded of my continuing to concert with M. Burmania every other measure to be taken, and of my personal compassion for these poor people, of which their principals are, I am persuaded, entirely convinced. . . . .

Th. Robinson.

X.

Aus einem Briefe Robinsons an den Earl of Harrington.

Vienna, 24. March 1745.

But the unfortunate affair of the Jews remains still in the same state of delicacy and uncertitude as before, notwithstanding M. Burmania's and my repeated instances.

T. R.

XI.

Robinson an Harrington.

Secret. Vienna, March 27th, 1745.

My Lord

I am at a loss how to answer fully your Lordship's letters of the 28th of January and 22. past mth concerning His Majesty's Royal intercession for a reversal of the sentence passed upon the Jews in these countries, whereby they are ordered to depart in six months time. Before I was honoured with the first of these orders, the queen had commanded her ministers to receive no foreign representations upon a point which, as depending upon her sole Sovereign Will, She was at liberty to do as she pleased. This was the subject of the answers given to the Dutch envoy, these were the reasons alleged for refusing, for some time at least, to receive from the Danish Secretary and from an Agent of the Elector of Mentz, the respective letters et representations of their masters, and this was partly the style with which Count Uhlfeld received my applications. What he principally seemed to take ill, tho' I opened myself as commanded by your Londship's first instructions in the tenderest and most friendly manner, was what he said he knew to be the strength of the orders I had received, by which he meant the conclusion of your Lordships letter, where I was commanded to exert myself with all possible zeal & diligence, & to prove to me that my orders were such, he produced a french translation of them which had been sent by M. Wasner. Whereupon I told him, that the personal zeal and diligence of a minister in an affair which I perceived was to become delicate, would consist in shewing the nature and true meaning of that amiable word intercession, & tho' it might be possible for the Queen to forbid her ministers to receive any foreign representation, yet it would be difficult to hinder such a gracious intercession of the King, und of other great & powerful friends to the House of Austria from reaching her Hungarian Majesty. Count Uhlfeld in softening, said I was in the right, for tho' according to his orders he could not enter into the matter with me, yet he would not & could not secrete the translation of my orders as sent by M. Wasner, which with the

rest of that minister's packet would be laid before the Queen, & make, he hoped its own true impressions.

When I spoke to Count Staremberg, he said, amongst other things, the Queen's ancestors had thought proper to come to like measures with respect to the Jewish nation in one or orther of their territories, but then, things had been done with less precipitation and severity.

Not to mention what has passed with the other ministers in daily discourses both before and since the King's instructions, I shall beg leave to observe in general, that there is not one who does not disclaim all share & part whatever in this rigorous sentence, and what is certain, they had all, both separately and jointly, given their advice against it till the injunction above mentioned. But Her Hungarian Majesty, to cut short their representations, had, I am well assured, inforced that injunction by letting them perceive she should suspect any man, who should presume to divert her resolution, as one influenced by Jewish money, or too attentive to his private interests, or to those of his friends and relations, for besides the general loss that will accrue to the Queen's revenue, for which she affects an absolute indifference, there is hardly a man of estate in Bohemia & Moravia, who will not suffer greatly in his private oeconomy.

The Great Duke and Prince Charles themselves have gone as great length as possible to divert the Queen's resolution. During her Majesty's lying in, I addressed myself to his Royal Highness, who told me frankly that notwithstanding all his endeavours, he found it impossible to get the edict revoked, but as to the time of the execution, "whether a week, a month, or more months", it was not, he said, absolutely fixed. I should do an injustice to this Prince, if I omitted to express the compassionate concern he was under. He told me in confidence the ill opinion that the Queen had conceived of me personally, as who, she had heard, should, before I could receive any orders, have said, that Her Hungarian Majesty must be in great opulence, indeed, to throw so much of her revenue out of the windows".

My Lord, there is no accounting for this singular affair, but by imputing it to some rash vow, or at least to some very early insurmountable prejudice in the course of her education. Her aversion to the sight of a Jew was to great to be

concealed, when at Pressburg she could not pass from the town to her palace, but through the very street that was thronged by that people, & the first order she gave upon her arrival at Prague the year before last, was that no Jew should presume to enter into the precinct of the palace during her residence there, but as to the supposition of some rash vow, that obstacle might be removed, one would think, by a papal absolution, the Pope having by his Nuntio been as solicitous for the repeal of the edict, as the Elector of Mentz, or the King of Poland, or any other catholic Prince whatever.

In the meanwhile it is denied that the rigorous sentence is occasioned, tho' it may be hastened, by the part which some of the Jews may have held more or less in the late troubles & invasions of Bohemia. It is affirmed that the design of diminishing at least their numbers which are grown to too great a head in Bohemia and Moravia, & particularly in the town of Prague has been long time thought of, & may be as well practised with respect to those countries, as it has been formerly with respect to the Austrias and Silesias; that is a necessary act of state to send away such as for want of lawful employments can be deemed little better than beggarly burthens to the state, & to own the truth, my Lord, an idea of the German Jewish Nation in general is not to be taken from the opulent & industrious appearance of prosperity in their brethren at London, Amsterdam, & elsewhere. So that the whole ministry is most certainly against the manner of the present proceedings, yet nobody seems to be against the necessity of coming to some sort of regulation or other. One principal difficulty lay in the precipitation with which the edict & the rigorous execution of it were published & enjoined, and in hopes that [time] & voluntary reflection might work out their own better effects, we thought we had gained something in obtaining a respite of one month only for the evacuation of Prague, which had been fixed for the last day of February. The most that the whole ministry could extend their wishes to was, as it was said, chi ha il tempo ha la vita. But your Lordship will have heard, how unfortunately, or as some think, how designedly that respite arrived so late, that most of the families had been leaving the town from day to day under an apprehension of military execution, if waiting for the last moments. The greatest difficulty is to remove the impression of private flatterers, who are supposed to inculcate how far princes weaken their authority by

receding in any manner from whatever has been once resolved. And in this the Queen does not follow exactly the example of her uncle the emperor Joseph to whose temper in most other respects her's seems to have a great resemblance. That prince was no less easy in revoking upon consideration hasty steps, than in running into one without reflection. He was the first who sold an Austrian regiment. Prince Eugene convinced him of the ill consequence of it in such a manner, that whatever instances His Highness could make, that for that time, the thing might pass, since the Emperor had giren his word, yet his imperial Majesty would never allow the officer, who tho' otherwise a man of merit, had surprised him, to have the Regiment. The reason of my troubling your Lordship with this particularity is first, to give a transitory sketch of this princess' charakter, so conformable to what I may formerly have had the honour to say of it to your Lordship, & secondly to remark that it was good old Count Staremberg himself, who, upon this very occasion, related to me this circumstance, in speaking with rapture of that great Emperor's charakter, who, he said, could so magnanimously break his own promise, when convinced that it was a wrong one.

I heartily wish, My Lord, there had been no occasion for entering into these reflections, however naturally they may account for my having less success formerly in several great affairs of other natures; but I foresaw such difficulties very early, & pointed them out from the very first beginning of this new Government.

Before I had received your Lordship's second instructions of the 22d past Mth I had in conformity to a letter from the Earl of Chesterfield joined with Mr. Burmania in representing to the ministers the ill effects these hard proceedings had produced in the minds of all sorts of men, particularly in England & Holland. Bad arguments & despairing gestures were all we had in return. It was late on the 21t inst. that I received those repeated instructions. I translated your Lordship's letter myself &, having copied that translation with my own hand, carried it sealed up the next day to Count Ulfeld, when I told him that the orders I had were of so delicate nature, that I would not trust even to my secretary the knowledge of such an indelible stain as the Queen would fix upon her Government, if she persisted in her severe and merciless resolution

against so many thousand innocent families. I would, therefore, if he pleased, convey to the Queen, through his canal & as it were unknown to him, the King's most earnest intreaties that the Queen of Hungary would, for her own sake, suffer His Majesty's intercessions to prevail in behalf of the Jews. Count Ulfeld excused himself, & advised me to speak to Count Staremberg who, from his great age, known wisdom, & long services to the house of Austria, might have more credit than himself, but in assuring me that to lively a representation of anything, that might give the Queen to bad an opinion of her own self, & of her personal conduct, would only make things worse instead of bettering them. I went immediately that afternoon to Count Staremberg. He said, it was in vain for him to charge himself with the delivery of the papers, as he should not be able to see the Queen before she set out the next day for the famous Monastery of St. Mary in Stiria, when she was to go, as is customary in the House of Austria, to make an offering for the birth of the eldest Archduke, the performance of which she had been so long debarred from, but that he would certainly concert with Count Ulfeld the best manner of their joining in a last effort upon my present representations, which he perceived, by the method I proposed for their being conveyed to the Queen, to be so delicate as well as serious as to make him curious to know in what they consisted; whereupon I opened the sealed paper, & read to him the inclosed translation of your Lordship's last letter. He told me, that for the success of the affair itself, he was glad that circumstances had happened to be such, that he could not give it to the Queen before her departure, for tho' he could not answer for the good effect of His Majesty's friendly intreaties, yet knowing as he did the charakter of the Queen, he could answer for the ill effect of the rest of the presentation, were it only on account of its being to true. I informed Count Ulfeld the same night of what had passed with Count Staremberg, & finding the next morning, upon a full consideration of the whole, that notwithstanding the said joint efforts to be made by these two ministers, after conferring together, the Queen would be set out for Stiria, I drew up early the paper of which the inclosed is a copy, & surprised Count Ulfeld with it before he went to the Queen's apartment, shewing him the necessity of his producing it to her Majesty [in] time enough for

her giving orders to prevent farther proceedings at Prague on the last day of this month, making a merit to him of the delicacy (with) which forbore using the strong expressions in your Lordship's letter, the translation of which I gave to him to read in form & at length; that he might report as much of it as he thought proper towards producing the effect which I knew he sighed for as much as myself, & pointing out to him the true meaning of my paper which I told him was a concise refutation of all that I had heard alleged against a foreign intercession in so domestic an affair. — A great Sovereign, I said, would speak to a great Sovereign, — an ally could speak to an ally — a friend surely might open his heart to a friend; so that if this method did not succeed, I could only pray that God to whom the Queen was going to make so solemn a thanksgiving, (to)[might]inspireHerMajesty with more charitable & compassionate sentiments. Since which Count Ulfeld has told M. Burmania, that with respect to our joint representations, the Queen went away bien ulcerée, & he has told me, that with respect to my private office, & his charging himself with it, the Queen gave him too disagreeable a parting that he should remember it his whole life, for what she has said upon the particular affair of the Jews in question, had drawn on many old reproaches. I have reason to believe, he took the liberty to speak several truths, & am confirmed in this opinion, by his saying, upon my shewing a concern for any mortification he might have undergone, that he had however had the consolation to have done his duty.

I humbly hope the King will be graciously pleased to believe I have done mine.

I have the honour & cet.

Thomas Robinson.

XII.

Auszug aus einem Briefe des Earl of Harrington an T. Robinson.

Whitehall, April 12th, 1745.

Sir

His Majesty was much concerned to find the Queen so inflexible with respect to the expulsion of the Jews, both out of compassion to those poor people, & for the sake of her

Majesty's own reputation and interest. But as it appears, that the publication of my last letter to you upon that subject in the Amsterdam Gazette is ill taken by your court, I can assure you that we are entirely ignorant to this day, by whom that was done, & that the doing it was entirely contrary to His Majesty's intentions.

Harrington.

XIII.

Aus einem Briefe Robinsons an Harrington.

Vienna, 12. Mai, 1745.

My Lord

I am not without private reasons to think, that conformably to a passage in one of my letters of the 27th. of March, some regulations will be struck out with regard to the Jews, that may be satisfactory to the better part of that people. . . . . .

T. Robinson.

XIV.

Aus einem Briefe Robinsons an den Duke of Newcastle.

Vienna, Sept. 29th, 1745.

. . . . . Your Grace may perhaps recollect several circumstances in my letter of the 27th of March last about the Jews. No affair ever appeared more desperate, yet it worked itself out of itself. It is true that the Queen was single in that inflexibility, whereas in this she has her council with her, but what must be more powerful than herself, & her ministry together, is the present exhausted state of their finances, to a degree as not to be perhaps supplied but by the last temporary expedient of making free with the plate of the Church. . . . . .

Notizen.

Nachtrag zu dem Aufsatz von Dr. Max Freudenthal: „Zum Jubiläum des ersten Talmuddrucks in Deutschland." (Monatsschrift, Jahrg. 42)

Zu dieser interessanten Abhandlung möge es gestattet sein, nach Breslauer Archivalien eine kleine Ergänzung zu liefern: Auch nach dem im Jahre 1720 erfolgten Erlöschen des kaiserl. Privilegs v. 23. Okt. 1710, wonach dem Buchdrucker Gottschalck in Frankfurt a. O. allein der Neudruck und Verkauf des Talmuds für die nächsten 10 Jahre zustehen sollte, liess es derselbe keineswegs an Bemühungen fehlen, ein ähnliche auch für die folgenden Jahre zu erlangen. Spätestens im J. 1723[1]) wandte sich Gottschalck an den Kaiser mit der Bitte um Erteilung eines Privilegs, „den revidirten jüdischen Talmud durch 20 Jahr in Dero Königl. Böhmischen Erblanden allein verkaufen zu können." Auf Grund des hierauf in dieser Sache an das schlesische Oberamt ergangenen kaiserlichen Rescripts v. 7. Mai 1723 forderte letzteres den Breslauer Magistrat auf, hierüber die Judenschaft durch die Breslauer Schammesse zu vernehmen. Unterm 8. März 1724 berichtete[2]) nun die letztgenannte Behörde, die von ihr vernommenen Schammesse hätten die Erklärung abgegeben, „dass sie hierwieder nichts zu erinnern hätten." Auch der Magistrat selbst befürwortete das Gesuch des Gottschalck.

In welchem Sinne das vom Oberamt in dieser Angelegenheit gegebene Gutachten, datirt v. 28. Febr. 1727[3]), gehalten war, wissen wir nicht, da leider nicht das Schriftstück selbst, sondern nur ein kurzer Vermerk betreffend den Inhalt desselben erhalten ist[4]).

Im Anschlusse hieran sei erwähnt, dass zu den Abnehmern der von Gottschalck veranstalteten Talmudausgabe der zu Breslau wohnhafte Jude Gabriel Jacob[5]) gehörte. Im Jahre 1723 betrug die Schuld desselben noch 350 Reichsthaler. Auf die Bitte des Gläubigers richtete der preussische König unter dem 28. Okt. 1723 an den Breslauer Rat ein Schreiben,

---

[1]) Ergiebt sich aus dem Folgenden.

[2]) Bresl. Stadt-Arch.: Liber ad Reges et Princ. (a. 1721—24). f. 278—79. Auf diesem Berichte beruhen auch die vorher gemachten Angaben.

[3]) Bresl. Staats-A: A A III 16i, p. 652.

[4]) So nach der mir seitens der Herren Beamten des Br. Staatsarchivs mündlich erteilten Auskunft.

[5]) Er war für Breslau der geschäftliche Vertreter des bekannten kaiserl. Hoffaktors Samson Wertheimer in Wien. Er bezeichnet sich selbst einmal als „Faktor Simson Wertheimers kaiserl. Ober-Faktoris in Wien". Bresl. Stadt-A.: Lib. Sentent. X f. 60b. Weiteres über ihn s. David Kaufmann: Samson Wertheimer, S. 25 u. 77. —

worin dieser ersucht wurde, dem Frankfurter Buchdrucker zu seinem Rechte zu verhelfen[1]). Der Breslauer Magistrat kam denn auch diesem Wunsche nach und konnte unterm 15. März 1724 berichten[2]), dass Gabriel Jacob seinen Gläubiger nunmehr „völlig befriediget“ habe[3]).

Posen, im Mai 1900. Dr. phil. J. Landsberger.

Antwort auf Frage 2. (S. 91). **Hr. Simonsen**, Oberrabb. in Copenhagen, schrieb mir am 22. Mai d. J. Die fragl. שו״ת sind כתונת יוסף von Josef (b.) Isak Montecchi, ed. Salonichi 1763, wie Zedner S. 559 richtig angiebt, falsch Benjacob S. 250 u. 342. Dieses Buch besitzt die Kgl. Bibl. auch vollständig. מפור ist in der That Setzer, der zugleich Typen aus dem Setzkasten im Satze zerstreut. —

3) Hr. S. fragt, ob eine Zwillingsausg. der Bibel ed. Pisa 1784 irgendwo verzeichnet sei, worin anstatt der italien. Glossen (oben S. 81 Anm.) spanische gedruckt sind. In Kayserling's Bibl. Esp. unter Biblia finde ich sie nicht.

M. Steinschneider.

Besprechungen.

Bischoff, Dr. Erich. Kritische Geschichte der Thalmud-Uebersetzungen aller Zeiten und Zungen. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1899, 112 SS., 8. 3,00 Mk.

Die Aufgabe, eine kritische Geschichte der Talmudübersetzungen zu schreiben, hat der Vf. zwar nicht gelöst. Nirgends in seinem Buche sind die Grundsätze nachgewiesen und entwickelt, nach denen diese einzigartige Litteraturgattung zu übersetzen wäre, und nirgends sind die bisherigen Leistungen am Massstabe dieser richtig festgestellten Grundsätze gemessen und beurtheilt. Die allgemeinen Wendungen über Metaphrase, Paraphrase u. s. w. (S. 81 f.) und die kurzen Prädicate über die einzelnen Uebersetzungen sind nicht geeignet, diese nothwendige und

[1]) Bresl. Stadt-A.: Urk. M M M 244.

[2]) Ebendas.: L. ad Reg. et Princ. (a. 1721—24), f. 301.

[3]) Aus der oben angegebenen Restschuld v. 350 Rtl. ergiebt sich übrigens, dass G. Jacob Käufer einer beträchtlichen Anzahl von Talmud-Exemplaren gewesen sein muss, vielleicht zum Wiederverkauf oder im Auftrage Samson Wertheimers und anderer begüterter Freunde religionsgesetzlicher Studien. Letzteres ist wohl wahrscheinlicher, da G. J. zum Handel für eigene Rechnung keine Berechtigung besass, eine Einschränkung, über die er sich freilich öfters hinwegsetzte, wie aus den Beschwerden der Bresl. (christlichen) Kaufmannschaft hervorgeht.

unentbehrliche Grundlage, auf der eine kritische Geschichte sich aufbauen müsste, zu ersetzen. Dagegen ist seine Arbeit eine wegen ihrer Reichhaltigkeit und Uebersichtlichkeit höchst brauchbare und dankenswerthe, und — soweit seine nicht überall in gleicher Weise zulänglichen Kenntnisse und Hilfsmittel reichten — auch eine durchaus fleissige und gewissenhafte bibliographische Vorarbeit zu einer solchen kritischen Geschichte.

Nachdem der Vf. in der Vorrede (S. 5—10) zunächst die Nothwendigkeit einer kritischen Geschichte der bisherigen Thalmud-Uebersetzungen aller Zeiten und Zungen begründet hat, behandelt er in der Einleitung (S. 11—17) einige irrthümlich für Uebersetzungen gehaltene Werke und geht dann zum eigentlichen Gegenstande seiner Untersuchungen über. Er bespricht nacheinander die Mischnah (S. 15—56), die palästinensische (S. 57—60) und babylonische Gemara (S. 61—76), indem er überall zuerst die Gesammtübersetzungen (§§ 4—13 bezw. 67 und 75), dann die Uebersetzungen grösserer Theile (§§ 14—20a und 76—77c) und zuletzt die Einzelübersetzungen (§§ 21—66, 70–74 und 78—82) aufzählt, beschreibt und mehr oder minder eingehend beurtheilt. Im vierten Theil (S. 77—88) behandelt er die aussercanonischen Tractate (§ 83—86) und giebt einen „pragmatischen Ueberblick" über seine gesammten Untersuchungen. Endlich theilt er im Anhang etwa 40 Uebersetzungsproben (S. 89—103) mit und fügt eine Reihe von Berichtigungen und Ergänzungen (S. 103—106) zu seinem Buche hinzu. Ein sorgfältiges alphabetisches Register (S. 107 bis 109) schliesst das ganze ab.

Das umfangreiche Material, das sich auf etwa 300 Handschriften und meist seltene Druckwerke erstreckt, hat der Vf. mit Gewandtheit und Umsicht gesammelt, gesichtet und geordnet, wie oberflächlich bereits der Ueberblick über die Anlage seines Buches erkennen lässt. Einen grossen Theil der Uebersetzungen hat er selbst in Händen gehabt. Jedes einzelne Stück hat er sorgfältig verzeichnet und meist tadellos beschrieben. Ueber den Lebensgang der Uebersetzer — ich zähle deren etwa 150 — hat er eingehende Untersuchungen angestellt, und ist nicht selten zu neuen gesicherten Ergebnissen gekommen. Freilich wäre manches Urtheil vermuthlich anders ausgefallen und manche mühevolle Untersuchung sicherlich unterblieben, wenn dem Verfasser die Forschungen jüdischer Gelehrter ausreichend bekannt gewesen wären. So würde er nicht so gar wohlgemuth von einer „fabelhaften" (S. 5) oder wenigstens „angeblichen" (S. 12f). arabischen Talmud-Uebersetzung geredet haben, wenn er von Zunzens Aufsatz in der ZDMG. 25, 435ff., (wieder abgedruckt in dessen ges. Schriften III, 50ff, vgl. das. bes. S. 63) Kenntniss gehabt hätte. Denn dessen darf er sicher sein, dass selbst die „dii minorum gentium" (S. 104) unter den jüdischen Gelehrten genau wissen, was gewöhnlich das verbum פרש bedeutet. Im Uebrigen hätte er, wenn er sich schon einmal auf Vermuthungen über den Zunamen אבן שמנאש einliess, nicht vergessen dürfen, auch Joël Müller's Meinung (Die Responsen spanischer Lehrer d. 10. Jahrhunderts, Berlin, 1889, 4. S. 5. 23f.) anzuführen. Erst recht aber wäre es am Platze gewesen, eine Autorität wie J. H. Weiss (IV, 271) zu citieren, zumal dieser zu den Wenigen gehört, die an dem locus classicus bei Abraham Ibn Daud פרש in der Bedeutung „erläutern" nehmen. Welche Deutung nun die richtige ist, ist schwer zu sagen. Vielleicht bringen neue handschriftliche Funde einmal eine endgültige Aufklärung.

Anstatt jedoch hier Einzelnes ohne Wahl herauszugreifen, dürfte es angemessener sein, dem Gang der Untersuchungen des Vfs. selber zu folgen.

Was er S. **5** über Fürst's Bibl. jud. bemerkt, hat seine Richtigkeit. Wenn er jedoch S. **7** in der Anm. die hebr. Kataloge von Zedner u. van Straalen für zumeist fehlerfrei erklärt, so hat er nur in Bezug auf Zedner recht. Von der Arbeit van Straalen's gilt dagegen nahezu dasselbe, was der Vf. über diejenige Fürst's bemerkt hat. — Die gegen Steinschneider (S. **6**) gerichteten Vorwürfe sind zum Theil völlig deplacirt. Jeder sachkundige Leser des C. B. sieht ja, dass er die NNo. 1469, 1473, 1526, 1657, 1693, 1715 und 1942 gar nicht in der Hand gehabt hat. Wie kann man verlangen, dass er sie richtig hätte beschreiben sollen.? — Zu Buxtorfs Briefwechsel S. **8** Anm. hätte nunmehr auf RhJ. XIII, 260 verwiesen werden können. — Warum die Nachricht, dass Chanoch b. Mose einen Talmudcommentar verfasst habe, irrthümlich sein soll (S. **18**, Anmerk), ist mir unbekannt. St. C. B. 1899 sagt nicht, wie der Vf. (S. **14**) annimmt dass diese Ausgabe eine spanische Uebersetzung enthalte. — Der Sterbetag Jacob Abendana's (S. **15**) steht seit 28 Jahren bereits ganz richtig bei Zunz, Monatstage des Kalenderjahres, S. 50, und Wolf (III, pag. 437) ist bereits von St. (C. B. 5489) berichtigt. — Von Cod. hebr. 154 der Hamburger Stadtbibliothek (S. **17**, Anm. 2) ist Bd I, wie St. (S. 61) richtig hat, 782 (u. nicht 882) SS. stark. Ferner beginnt Tractat Chelim natürlich auf S. 339. Auf dem Titel von Bd. II steht, wie mir Herr Dr. Spitzer freundlichst mittheilt, richtig זרעים „Allerdings," setzt er hinzu, „sieht das ז einem נ und das ר einem ב sehr ähnlich." — Aus St. C. B. 3609 geht hervor, das Isaac Abendana (S. **18**) im Jahre 1696/7 noch am Leben war. Darauf hätte hingewiesen werden müssen. — Ganz sonderbare Dinge weiss der Vf. von dem in den weitesten Kreisen wohlbekannten Begründer der Dyhrenfurther Buchdruckerei zu berichten (S. **18**. **105**). Einen grossen Theil der Irrthümer hätte er vermieden, wenn er auch nur St. C. B. 6882 und 9009, und wahrscheinlich alle, wenn er die in dieser MS. Jahrg. 40, S. 474 ff., 515 ff., 560 ff. enthaltene Abhandlung über ihn berücksichtigt hätte. In jedem Falle aber hätte er auch unabhängig davon wissen können, dass Strim = Schrimm seit mehr als einem Jahrhundert zum Kgr. Preussen und seit mehr als einem Menschenalter zum Deutschen Reich gehört. Warum er übrigens die alte Prager Synagoge eine „Schül" nennt, ist mir unbekannt. Die Umlautung des u in ü, au in äu u. s. w. ist meines Wissens nur in denjenigen Gegenden vor sich gegangen, die am weitesten vom deutschen Sprachgebiet entfernt waren, etwa in Litthauen, Volhynien und Podolien. In Deutschland, Böhmen und Grosspolen dagegen ist stets richtig „u" und „au" gesprochen worden. Namen wie שולהאף, אלטשול u. dgl. (Hock-Kaufmann, die Familien Prags, S. 15. 367) beweisen das für das vorliegende Wort auf das Schlagendste gerade für Prag. — Die Seitenangaben für die einzelnen Bände der Surenhuysen'schen Mischna-Ausgabe (S. **20**) sind wie folgt zu berichtigen: Bd. I: (52) + 332 + (20) SS.; Bd. II: 24 + 424 + 16 SS.; Bd. III: 36 + 384 + 16 SS.; Bd. IV: 40 + 503 + 13 SS.; Bd. V: 54 + 394 + 10 SS.; Bd. VI: 48 + 504 + 12 SS. . — Die sechsundzwanzig fremden von Surenhuysen aufgenommenen Uebersetzungen zählt der Vf. plötzlich nach der Reihenfolge des hebräischen (in deutsche Lettern transscribierten) Alphabets auf. Warum nicht, wie überall, und wie es in einem deutsch geschriebenen Buche angebracht war, nach der Reihenfolge des deutschen? — Ungleich exacter als hier (S. **23**) sind die einzelnen Bände der Rabe'schen Mischna-Uebersetzung von M. Roest in seinem „Catalog der Hebraica und Judaica aus der L. Rosenthal'schen Bibliothek", der dem Vf. ganz unbekannt geblieben zu sein scheint, S. 820 beschrieben. Siegfrieds Beurtheilung der Uebersetzung (S. **24**, Anm. 2), welche der

8. [Nr. 1368—1380 der „Bibliothek der Gesamtlitteratur des In- und Auslandes]. Verlag von Otto Händel in Halle a. S. Geh. 3,25 M. Geb. 3,50 M.

Dem jüngst (oben S. 91 f.) besprochenen ersten Bande dieser Uebersetzung ist schon jetzt der zweite gefolgt, der in uneingeschränktem Maasse dieselbe Anerkennung wie der erste verdient. Das Deutsch ist auch hier wohllautend und fliessend, obwohl der Urtext überall sorgfältig und gewissenhaft festgehalten ist. Besonders dankenswerth sind die beigegebenen Geschlechtstafeln der Hasmonäer und Herodäer. Namentlich in dem genealogischen Wirrsal der Nachkommenschaft des Herodes würde selbst ein geschulter Leser ohne eine derartige tabellarische Uebersicht sich nicht zurechtfinden können. Da Salome, der Herodias Tochter, in der neutestamentlichen Zeitgeschichte eine gewisse Rolle spielt, so wäre es vielleicht am Platze gewesen, wenn der Uebersetzer hinzugefügt hätte, dass sie in zweiter Ehe mit Aristobul, einem Sohne des Königs Herodes von Chalcis (Ant. XVIII, 5, 4), verheirathet gewesen ist. Uebrigens regierte ihr Oheim Agrippa I. bekanntlich von 37 (und nicht von 36, was vermuthlich nur ein Druckfehler ist) bis 44. Zu XV, 11,3 bemerkt der Uebersetzer (S. 358) richtig, dass vom inneren Tempelthor die Rede sei. Der kurze Hinweis auf die Mischnah (Middot III, 7. 8) hätte hier nahe gelegen. Zu XVII, 8, 1, wo vom Tode des Herodes (4, v. Chr.) die Rede ist, macht der Uebersetzer (S. 471) die ganz unverständliche Bemerkung: „Hiernach wäre das wirkliche Geburtsjahr Jesu Christi etwa in das siebente Jahr vor Beginn unserer Zeitrechnung zu verlegen." Die Stelle XVIII, 3, 3, die von Jesus handelt, ist in gesperrtem Druck ohne jede weitere Erklärung wiedergegeben. Dass aber Josephus so von Jesus nicht gesprochen haben könne, liegt klar auf der Hand. Die Aussage muss entweder interpolirt oder ganz unächt sein. Ich würde mich für die letztere Alternative entscheiden. Wie dem aber auch sei, in jedem Falle hätte hier eine Anmerkung, die das Sachverhältniss andeutet, gemacht werden müssen. Zu der Erzählung vom Uebertritt der Königin Helena zum Judenthum (XX, 2,1) macht der Uebersetzer die wunderliche Anmerkung (S. 638): „Vgl. hierzu den Jerusalemitischen Talmud Sukka 1 und Nazir 3,6 sowie das Erbauungsbuch Midrasch Bereschith Rabba". Er wäre allem Ungemach aus dem Wege gegangen, wenn er sehr einfach Brüll, Jahrbb. f. jüd. Gesch. u. Litt. I, 66 ff. citirt hätte. — Das hinzugefügte Namenregister hat bei den zahlreichen Stichproben, die ich angestellt habe, nie den Dienst versagt. Nur die folgenden kleinen Berichtigungen habe ich notiert: S. 679b ist Abiathar, Sohn des Ahimelech (statt: Abimelech) zu lesen, und S. 692b in der letzten Zeile ist das Citat I, 10, 1 hinzuzufügen. Die Brauchbarkeit des Verzeichnisses wird wesentlich erhöht durch den Umstand, dass den Namen kurze und bündige historische und geographische Bemerkungen meist nach dem bekannten Böttger'schen topographisch-historischen Lexicon zu den Schriften des Josephus hinzugefügt sind.

Gern folge ich schliesslich dem brieflich ausgesprochenen Wunsche des Herrn Dr. Clementz und gebe hiermit von seiner Absicht Kenntniss, bei einer etwaigen zweiten Auflage eine Vergleichung mit dem Nieseschen Texte zu veranstalten und die biblischen Parallelstellen (vgl. oben S. 92) anzugeben. Hoffentlich ist es ihm gegönnt, die Uebersetzung der übrigen Schriften des Josephus, mit der er beschäftigt ist, zu einem glücklichen Ende zu bringen.

M. Brann.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.
Für die Redaction verantwortlich: Dr. M. Brann, Breslau.

Joseph Ibn Plat und der Pardes.

Binjamin ben Samuel.

Von

A. Epstein.

Der Raschi zugeschriebene Pardes und die ihm verwandten Schriften bilden die Hauptquelle für die Litteraturgeschichte der Juden am Rhein im 10. und 11. Jahrhundert. Diese Schriften gewähren uns einen Blick in das Leben der Juden jener Zeit, und in die Litteratur, über welche sie damals verfügten. Leider aber ist die Pardes-Litteratur auf uns in einem trostlosen Zustande gekommen, und die Verwerthung des Materials kann nur mit der grössten Vorsicht vorgenommen werden. Die Schriften wurden von den Abschreibern verstümmelt, und von den systemlosen Compilatoren verunstaltet. Die letzteren mengten Stoffe von verschiedenen Personen und aus verschiedenen Zeiten ordnungslos durcheinander, kürzten was zur Sache gehörte, und fügten Eigenes hinzu. Die ursprünglichen Schriften wurden während des ersten und zweiten Kreuzzuges vernichtet, und die Reste, die wir von ihnen besitzen, konnten sich nur im Auslande, in Spanien und Italien erhalten. Die schriftlichen Denkmäler, welche auf grossen Umwegen zu uns gelangten, nahmen auf ihren Wanderungen fremdartige Stoffe auf, welche auf ihre ursprüngliche Anlage höchst störend wirkten. Und so stehen wir vor einem verderbten und verunstalteten Conglomerat von Bestandtheilen, welche den verschiedensten Schulen angehören.

Wollen wir dennoch die Pardes-Litteratur zu wissenschaftlichen Zwecken verwerthen, so müssen die betreffenden Schriften

zuvor einer gründlichen Textkritik unterworfen werden. Erst wenn wir jedes Stück auf seine Entstehung und Echtheit geprüft haben, können wir eine sichere Operationsbasis gewinnen.

Ich habe in dieser Richtung Einiges bereits veröffentlicht. Zunächst wies ich nach, dass der Pardes aus zwei Gattungen von Schriften zusammengesetzt ist: aus Schriften der rheinländischen Lehrer, und solchen der Schüler Raschi's[1]). Die anderen, dem Pardes nahestehenden Schriften weichen in diesem Punkte vom Pardes nur wenig ab, sie enthalten aber mehr fremdartige Stoffe und späte Zuthaten. In den Fragmenten aus dem Buche Orah, welche der Pardes bringt, wies ich Spuren aus dem ס' העתים des Jehuda b. Barsillai nach[2]). Später untersuchte ich die Handschrift des ס' האורה, welche mir die Alliance Israélite in Paris gefälligst zur Benutzung überliess, und fand, dass der Compilator in der That ganze Stellen aus Barsillai abschreibt. Das Buch Orah scheint also in Spanien entstanden zu sein. Ferner stellte ich fest, dass die Likkute Pardes in Italien von Schülern des Jesaja di Trani verfasst wurden, und manche Entscheidung Jesaja's und anderer späterer Lehrer enthalten[3]). Ich kehre nun zum Pardes zurück, und werde im Folgenden den Nachweis führen, dass dieses Buch, wie es uns im Drucke vorliegt, viele Zuthaten von Joseph Ibn Plat, oder von seinen Schülern, aufgenommen hat.

Joseph Ibn Plat lebte in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts[4]). Wie viele seiner Zeitgenossen, machte auch Ibn Plat grosse Reisen. Binjamin aus Tudela fand ihn als Rath der Hochschule in Damascus[5]). Es ist wohl derselbe Joseph Ibn Plat, der später in Südfrankreich oder Spanien lebte, und mit Maimuni[6]), Ascher aus Lunel[7]), Abraham b. David aus Posquières[8]), Abra-

---

[1]) Monatsschrift, Band 41, S. 296.
[2]) ibid. S. 305, n. 3.
[3]) Monatsschrift, Band 44, S. 54.
[4]) Joseph b. Zaddik setzt Ibn Plat 1205 an (Neubauer, Anecdota Oxoniensia I, 94); nach Abraham b. Salomo (a. a. O. 103) soll er erst gegen 1225 gestorben sein. Diese Angaben sind unzuverlässig.
[5]) ורב יוסף אבן פלאת סוד הישיבה (Benjamin, ed. Asher, I, 48).
[6]) מאור הדור N. 16, vgl. Graetz VI, 287.
[7]) Kol bo N. 8.
[8]) תמים דעים N. 7, 23, 40, Abudraham, ed. Prag, folio 6b. wo fälschlich Abraham ben Isaak steht. Das letztere Gutachten Ibn Plat's lag Asulai handschriftlich vor, s. dessen ברכי יוסף, ed. Livorno, קונטרס אחרון zu יורה דעה, folio 111c.

ham b. Isaak aus Narbonne[1]), und Serachja aus Lunel[2]) persönlich und schriftlich verkehrte. An zwei gleichzeitige Joseph Ibn Plat ist mit Gross[3]) wohl nicht zu denken. Ibn Plat selbst legt von seinen weiten Reisen Zeugniss ab. Er spricht nämlich von den Riten der Juden in Griechenland, Rom und Deutschland (Pardes N. 44), die er wohl aus eigener Erfahrung kannte. Sicher ist, dass er in Rom war, und dort mit Menachem b. Jehuda verkehrte (ibid. N. 41), und dass er Frankreich (N. 41), Lothringen, die Lombardei und Spanien besuchte (N. 40. 53). Es ist also sehr wahrscheinlich, dass Ibn Plat von Damascus nach Europa auswanderte. Nachdem er viele Reisen zurückgelegt hatte, liess er sich in Südfrankreich oder Spanien nieder. Als gewesener Rath der Hochschule in Damascus und vielgereister Gelehrter genoss Ibn Plat in Europa einen grossen Ruf, und wurde von den ersten Autoritäten seiner Zeit in schwierigen Fällen zu Rathe gezogen.

Ibn Plat schrieb Commentare zu verschiedenen Tractaten des Talmud[4]), Gutachten und halachische Abhandlungen. Ganz besonders interessirte er sich für das Wesen der Benedictionen und deren Form, und ihnen schenkte er seine besondere Aufmerksamkeit überall, wo er hinkam. In Sachen der Benedictionen wurde Ibn Plat auch von Abraham b. David consultirt.

Der Pardes bringt mehrere Stücke, welche von Ibn Plat herrühren, nennt aber dessen Namen nur bei einer grösseren Abhandlung über die Bendictionen, die mit פסקי ברכות לרבינו יוסף בן פלט וצ"ל überschrieben ist. Die übrigen Stücke, welche Ibn Plat zum Verfasser haben, sind anonym an verschiedenen Stellen des Buches versprengt, und müssen durch ihre Eigenartigkeit als Ibn Plat angehörend erst erkannt werden. Wir wollen uns zu diesem Zwecke zunächst mit der Abhandlung Ibn Plat's vertraut machen.

Die Abhandlung Ibn Plat's über die Benedictionen erstreckt sich im Pardes, ed. Constantinopel, von folio 39b bis 41 c und in ed. Warschau von N. 39 bis N. 53. Irrthümlich ist in die Abhandlung folio 41a (N. 46) ein Stück aus dem Buche Orah hineingerathen, welches schon früher, folio 15d (N. 143) gebracht ist. Die Abhandlung Ibn Plat's unterscheidet sich

---

[1]) Gross, Gallia Judaica, p. 284.

[2]) ס' התרומות N. 28, vgl. Reifmann, תולדות רבנו זרחיה הלוי, Anmerkung 42.

[3]) Monatsschrift B. 22, S. 406.

[4]) S. עטור, ed. Lemberg, II, 18c, Kol bo N. 106, שיטה מקובצת zu Nedarim, ed. Berlin, folio 7d. und Cod. Oxford 781[4].

von den Stücken, welche den Rheinländern, den Schülern Raschi's und dem Buche Orah angehören, durch ihre fliessende und gewandte Sprache. Während jene im Ausdrucke hart und sehr ungeschickt sind, zeichnet sich Ibn Plat durch einen leichten und fliessenden Styl aus. Ibn Plat hat auch seine Lieblingsausdrücke. So gebraucht er für „Form" (der Benedictionen) fast immer das in dieser Bedeutung nur selten vorkommende Wort טבע, und sagt beispielsweise . . . לפיכך תיקנו טבעה (N. 41). Sehr häufig gebraucht er die Präposition זולתי nicht nur in der Bedeutung von „ausser" (ואין ברכה מאוחרת למעשה זולתי הטבילה N. 39), sondern auch in der Bedeutung von „nur" (ולא משמע מעיקרא זולתי להבא N. 41). Er beruft sich häufig auf die Judenschaft der verschiedensten Länder, und bezeichnet sie mit . . . גליות. Ibn Plat citirt oft Tossiphta und Jeruschalmi, auch zieht er Mechilta (N. 41) und Deut. r. (N. 53) heran. Er lässt sich gern auf etymologische Untersuchungen ein (N. 39 über נשא und כסה), und zieht das Targum zu Rathe (N. 39. 40). Von nachtalmudischen Autoritäten nennt Ibn Plat in seiner Abhandlung: die Halachot Gedolot (N. 39. 50. 53), Hai Gaon (N. 47), und Isaac Alfassi (N. 39).

Nachdem wir die Eigenarten Ibn Plat's kennen gelernt haben, will ich diejenigen Stellen im Pardes vorführen, die meiner Meinung nach Ibn Plat angehören.

1. Folio 28a (N. 216) bringt der Pardes ein gaonäisches Responsum, welches auch sonst erhalten ist. Im Pardes folgt darauf die Erörterung:

ואי קשיא לך למה בודקין את הריאה של בהמה . . . ואי קשיא לך למה אנו מברכין על השחיטה ואין אנו מברכין על הבדיקה? משום שאין אנו מחוייבין אלא על מצות עשה כגון לולב ושופר . . . אבל מצות לא תעשה אין מברכין עליה מפני שאין להם זמן קבוע כמצות עשה, ובדיקת הבהמה היא מצות לא תעשה . . . ואם יקשה לך למה בודקין ריאה בלבד מכל י"ח טריפות . . . כי ריאה מטרפת בעניין הרבה כמו שאמרנו.

Das ganze Stück ist im Geiste Ibn Plat's gehalten. Die Erklärung, warum die בדיקה keine Benediction erheischt, erinnert an das Gutachten Ibn Plat's in Abudraham 6b.

2. Folio 42a (N. 171):

סדר תקיעות של ראש השנה. תניא . . . ואמר רבי יצחק מפני מה תוקעין כשהן יושבין ותוקעין כשהן עומדין כדי לערבב השטן. ור' יצחק גופיה מנא ליה שתוקעין הציבור כשהן יושבין ועומדין? נראה לי מתורת ציון שבארץ ישראל, ומארץ ישראל היה, וגרסינן בירושלמי כדשמע שטנא . . . כדאמרו בפסיקתא . . . ותו בהדיא גרסינן בירושלמי . . .

כדתניא בתוספתא . . . כולם ששים. והרמיזם משה רבינו בברכת כהנים שהן ג' מקראות כנגד ג' תרועות של יום וס' אותיות שבהן ס' תקיעות שנעשו משלש. ובא שלמה מלך ישראל ופירש במקרא הנה מטתו שלשלמה. ולמה נאמר הנה? שבתחילה היתה שכינה במקום שישראל היו דרים בו דהיינו בירושלם שנאמר לשכנו תדרשו, ועתה שגלו ישראל בין העמים השכינה בכל מקום שנאמר השוכן אתם בתוך טומאתם. והנה דכתיב הנה מטתו שלשלמה, ישראל מטתו ומשכן מנוחתו של מקום דכתיב ושכנתי בתוכם, כי הנה היא עתה בכל מקום . . . כפי הביאור שביארנו כבר . . . כדאמר בירושלמי . . . וליתא, שמן התורה וממתניתין לא מצינו זולתי ג' תרועות . . . וכבר בארנו סדר תקיעות כיצד הן על שלש שלש באר היטב.

Sprache und Inhalt contrastiren sehr mit dem eigentlichen Pardes. Die allegorische Zusammenstellung des Priestersegens mit dem Schofarblasen erinnert an einen orientalischen Darschan. Den Rheinländern und Nordfranzosen waren ähnliche Vorstellungen fremd. Wir werden wohl nicht fehlgehen, wenn wir Ibn Plat als Verfasser dieses Stückes betrachten werden.

3. Unmittelbar darauf folgt (N. 172):

למה אנו אומרים בר"ה היום הרת עולם, וכי בר"ה נברא והלא בכ"ה באלול נברא העולם? פירש רבינו הרת לשון דין. ומצינו ראייה מן משלי, כי במשלי בכל מקום שכתב ריב או מדון או מצה מפרש המתרגם הרת. לכך אנו אומרים בר"ה היום הרת, ואין הרת אלא דין. ולכך אנו אומרים היום דין.

Ich habe schon längst bemerkt, dass hier unter רבינו nicht Raschi gemeint ist, denn Raschi erklärt הרת anders, und überdies kannte Raschi nicht das Targum zu Proverbien (MS. 41, 299, Vgl. Zunz GV.[2] 68). Auch den Rheinländern des 11. Jahrhunderts wird dieses Targum schwerlich bekannt gewesen sein. Eljakim ha-Levi aus Speier erklärt das Wort: הרת, לשון רתת, מירתת עלמא מיום הדין[1]). Der alte, Eliëser b. Natan aus Mainz zugeschriebene Machsorcommentar stellt die verschiedenen Erklärungen zu הרת wie folgt zusammen:

היום הרת עולם, שהוא הריון של עולם, והיום הוא יום דין, ומעמיד כל העולם בדין . . . ענין אחר, היום הרת עולם, יחיל, כמו הרה תחיל ללדת, מפני שהוא יום הדין. ע"א. הרה לשון רתת. עד שתחונינו ותוציא לאור משפטינו קדוש, לא כל היומנו לומר משפט היום, הן היום לא יצא

[1]) Citiert aus einem Parmaer Codex von S. Stern in seinen nachgelassenen Schriften, welche sich in der Wiener Gemeindebibliothek befinden.

לאור שכן הדבר תלוי בתשובה עד העשירי, ואם תאמר הלא צדיקים לאלתר לחיים, וכי תעלה על דעתך שנחויק עצמינו צדיקים אליו בתפילה, כך פר"שי בפרדס[1]).

Die erste Erklärung ist die Raschi's, die dritte die Eljakim's. Was der Commentator im Namen des Pardes bringt, findet sich in unserem Pardes nicht, steht aber in Machsor Vitry S. 372 und im handschriftlichen Siddur Raschi's, und es unterliegt keinem Zweifel, dass es dem Commentator im Pardes vorlag. Andererseits ist es wieder sehr wahrscheinlich, dass er in seinem Pardes die uns vorliegende Erklärung nicht vorgefunden hat, denn sonst hätte er sie gewiss aufgenommen. Ich ziehe aus dem Gesagten den Schluss, dass diese Erklärung Joseph Ibn Plat zum Urheber hat[2]).

4. Folio 43a—44a (N. 173—175) folgt eine Abhandlung über die Zulässigkeit des Piut mit der sonderbaren Ueberschrift ותשובת הלוי השיב ר' על שאנו אומרים זכרינו בשלש ראשונות וגם קרובות . . . Trotz der sprachlichen Schwierigkeit wird gewöhnlich unter הלוי Isaak ha-Levi, der Lehrer Raschi's, und unter ר' Raschi verstanden[3]). Aber ותשובת הלוי השיב ר' ist ein Unsinn: entweder ist es ein Responsum des ha-Levi oder des Rabbenu. Es muss hier unbedingt eine Corruptel vorliegen, und ich schlage ותשובות הללו oder ותשובה הלוו vor. Aehnlich heisst es Pardes, folio 23b (ed. Warschau folio 58d): . . . נתן (l. לר') תשובות הללו השיב רבינו שלמה לר"י Ob das Gutachten von Raschi herrührt, mag dahingestellt sein[4]). Nach meinem Dafürhalten erstreckt es sich nur bis בין בראשונות באחרונות. Von . . . ירושלמי ר' אחא (43b) beginnt schon ein Zu-

---

[1]) Cod. Hamburg 61. Ich verdanke die Abschrift dieser Erklärung Herrn Dr. M. Grunwald in Hamburg.

[2]) Dem Verfasser des Schibbole ha-Leket lag die Erklärung Ibn Plat's, und wie es scheint, schon im Pardes vor. N. 290 (ed. Buber) heisst es: (wie in M. V.) . . . ופתרון היום הדת יש מפרשין אותו על לשון המקרא ורחמה ויש מפרשין היום הדת עולם הוא דין ומשפט העולם וראיה שלהם שכל מקום שנאמר במשלי ריב או מדון או מצה מתרגמינן אותו הדת . . . Ibidem N. 185 wird die Abhandlung Ibn Plat's über die Benediktionen mit den Worten citiert: . . . ובמטבע ברכות שטבע רבינו יוסף זצ"ל מצאתי ברכת חנוכה . . . wahrscheinlich aus Pardes N. 42. Dem Pardes wird auch Jakob Mulin (Resp., N. 18) das Citat aus תקון ברכות des רבינו יוסף בן פלטי entnommen haben.

[3]) S. Landshuth עמודי העבודה s. v. ר' בנימן בר שמואל.

[4]) Vgl. Machsor Vitry, S. 362, und besonders S. 370.

satz Ibn Plat's. Sicher scheint mir der für die Geschichte des Piut wichtige Schluss der Abhandlung von Ibn Plat geschrieben zu sein. Der betreffende Passus lautet fol. 43d (N. 174):

ואי אמרת הלא משום טורח ציבור קיצרו י"ח לשבת (l. לשבע)
והיאך נאריך בהם בקרובו"ת וביוצרות? — אפילו הכי אומר אותן, שהרי
משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענייני של יום, ולפי שאין
רגילין הגולה לדרוש בכל מקום מדרש, קדושי עליון כגון ר' אלעזר בר
קליר מקרית ספר ור' שלמה הבבלי וגלות ירושלם אשר בספרד וגלות
כנעני עד צרפת גם בארץ רומי יסדו מענייני ימים טובים אוהרות דחג
שבועות וקרובות ויוצרות מענייני מתן תורה. — עיר וקדיש וקינינו
הרב ר' בנימין בר' שמואל מקוסטני וק"ל אמר כשקצרו י"ח לשבע
היתה חכמה טרובה בישראל, ולא הוצרכו אלא לדרוש ולא לפייט, ולפי
שכבר דל החכמה (דלה חכמה l.) ונתמעטה עמדו במקום מדרש [קרובות]
ופיוט העניין [אף על פי כן לא] הוצרכו להן בין ביום טוב בין
בשבת, אע"פ שרבותינו קצרו י"ח לשבע אין לנו לחוש משום
טורח צבור לדבר מצוה משום עת לעשות לה' הפרו תורתך, דהא
רבי יוחנן וריש לקיש הוו מעייני בספרא דאגדתא בשבתא . . . הכי נמי
עת לעשות לה', ולא חששו מלהאריך בפיוט בשבת משום טורח צבור,
ומחויקין ביסוד הפיוטים גלות אשר בספרד וגלות כנען עד צרפת וכל
ארץ רומי וכל ארץ אלמניאה המעמיקין להבין מצות סוד בוראינו בתורה
שיש לה בית אב כמנהג (במנהג l.) אבות ובקבלה מרב . . .

Hier verräth sich Ibn Plat durch seine Kenntniss der Riten in den entlegensten Ländern, wie wir sie aus seiner Abhandlung über die Benedictionen kennen. Auch die Sprache erinnert uns an Ibn Plat, und wir dürfen ihm diese Stelle ohne Weiteres zuschreiben. Ibn Plat war also ein Enkel des Binjamin b. Samuel. Wohl kann זקננו „unser Ahn" und nicht gerade „unser Grossvater" bedeuten. Jedenfalls war Ibn Plat ein Nachkomme Binjamin's, denn זקננו kann im Pardes unmöglich „notre vénéré" bedeuten, wie Gross[1]) behauptet. Die Folgerungen, die Zunz und Andere aus der besprochenen Stelle zogen, entfallen nunmehr vollständig, und die Untersuchung über Binjamin muss von Neuem begonnen werden.

Eine Legende macht Binjamin zum Bruder Joseph Tob-Elems[2]), was Zunz (Litg. 115. 138) ohne Weiteres verwirft. In קוסטני, woher Binjamin stammte, erblickt man entweder

[1]) Gallia Judaica, p. 553.

[2]) Genealogie in dem Münchener Talmud-Codex, s. Rabbinowitz' דקדוקי סופרים zu Berachot, Einleitung, S. 31 und Steinschneider H. B. VI, 40.

Coutance in der Normandie (Zunz), oder Konstanz am Bodensee (Graetz VI, 65). Da wir aber Binjamin als Ahnen des Ibn Plat, und diesen als Orientalen erkannten, so möchte ich auch Binjamin nach dem Oriente, und zwar nach dem byzantinischen Reiche versetzen. Im Pardes wäre dann מקוסטר' (aus Kastoria), oder מקוסטנ' (aus Konstantinopel) zu lesen. In jenem Reiche hatten die Juden eine alte Cultur und einen eigenen Ritus, den romanischen. Kastoria war der Sitz des bekannten Tobia b. Eliëser[1]), und dort lebten die synagogalen Dichter: Abraham b. Jacob (Litg. 525), David b. Eliëser (383), Elia b. Abraham (388) und Menachem b. Elia (Luzzato, פייטנים, S. 20). Constantinopel ist als Sitz alter jüdischer Cultur bekannt, und stand in engen Beziehungen zu den babylonischen Hochschulen[2]). Es ist daher sehr wohl möglich, dass Binjamin b. Samuel in Constantinopel oder Kastoria gelebt hat. Diese Vermuthung wird durch die Umstände bestätigt, dass die Dichtungen Binjamin's in den griechischen (romanischen) Gemeinden stark verbreitet waren (Zunz, Ritus 80. 81), und dass Binjamin sich סופר, מתרגם פויטן nennt (Litg. 115). Diese Attribute weisen auf den Orient hin, s. Zunz Litg. 339 über Joseph קלעי. Die Schreibart פויטן, mit Waw, ist dem griechichen nachgebildet, und macht es wahrscheinlich, dass der Dichter in einem Lande gelebt hat, wo griechisch gesprochen wurde. Das byzantinische Reich wird auch die Heimat Ibn Plat's gewesen sein. Von dort wanderte er nach Damascus aus und suchte dann Europa auf, wo er sich in Südfrankreich oder Spanien für die Dauer niederliess.

Ueber das Vaterland Binjamin's und Ibn Plat's sind weitere Forschungen nothwendig. Sicher ist, dass der Pardes neben der Abhandlung über die Benedictionen noch andere anonyme Stücke von Joseph Ibn Plat bringt. Der Passus über die Zulässigkeit des Piut rührt unbedingt von Ibn Plat her, und es stellt sich somit heraus, dass er ein Nachkomme Binjamin b. Samuel's war.

---

[1]) Buber, Einleitung zu לקח טוב, S. 10. 11.

[2]) Constantinopolitanische Schüler studirten bei Hai Gaon in Pumbadita, s. Resp. der Gaonim, ed. Harkavy, N. 225.

Urkundliches Material zur Geschichte der Egerer Judengemeinde,

herausgegeben

von

Dr. **Jakob Simon,** k. k. Professor.

Vorwort.

Die Stadt, in der einst des gewaltigen Friedländers Stern erblich, hat einen beredten Zeugen für ihre ehemalige politische und culturhistorische Bedeutung in ihrem ausserordentlich reichhaltigen Archiv (vgl. über den Wert desselben Dr. Kirschner: Das Archiv der Stadt Eger, Wien 1869, C. Gerold). Den ganzen Bestand dieses Archivs mit bewunderungswürdigem Fleisse aufgenommen und in einem durch seine Vollständigkeit sowie durch Uebersichtlichkeit ausgezeichneten Cataloge veröffentlicht zu haben, bleibt das ungeschmälerte Verdienst des derzeitigen Archivverwalters Dr. Siegl. Nunmehr kann jeder rasch und leicht nicht nur einen Einblick in die Schätze des Egerer Archivs gewinnen, sondern das vorhandene Material in vollkommenster chronologischer und systematischer Ordnung vorfinden. Es schien mir nun keine undankbare Aufgabe zu sein, einmal alle diejenigen Originalurkunden des Egerer Archivs zu sammeln, die sich auf die Egerer jüdische Gemeinde beziehen. Wohl liegt mir als Lehrer der classischen Philologie eine eingehendere Behandlung der unternommenen Aufgabe wegen der hiezu in umfangreicherem Masse nöthigen Vorkenntnisse fern. Allein aus Liebe zu meinem Glauben entschloss ich mich, wenigstens die Bausteine zu einer Geschichte der Egerer Judengemeinde möglichst sorgfältig zu liefern, um so einen Ausbau zu ermöglichen. Bei der oft sehr schweren Entzifferung der Urkunden hat mich Dr. Siegl in höchst liebenswürdiger Weise unterstützt, so dass ich ihm auch hier meinen herzlichsten Dank ausspreche. Die Arbeit bietet einerseits den Text der Urkunden in unverändeter Wiedergabe der Orthographie, anderseits eine Reihe von Bemerkungen die besonders den Inhalt der Urkunden erhellen sollen. Wenn es mir gelungen sein sollte, einen beachtenswerten Beitrag zur Geschichte der österreichischen Juden mitgetheilt zu haben, sehe ich meine Mühe reichlich belohnt.

A. Judenschaft im allgemeinen.

1. Urkunden der Kaiser und Könige.

1) 1322, 23. October. König Johann No. 26[1]).

Als es sich um die Wahl Ludwigs von Bayern zum römischen Kaiser handelte, unterstützte ihn besonders Johann, König von Böhmen. Letzterem verpfändete hiefür Ludwig (am 20. Oct. 1322) Stadt und Land Eger für 10,000 Mark. Als daher Johann drei Tage später den Bewohnern von Eger ihre hergebrachten Rechte bestätigte, unterstellte er die Juden der böhmischen Krone. Hart lastete sie auf der Egerer Judengemeinde; denn Johann erklärte alle Schulden des verschwenderischen Abtes Griebel von Waldsassen an die Juden für nichtig (Reichl, Egerer Jahrbuch, 1876, S. 121). Uebrigens wohnte schon in dieser Zeit eine ziemlich grosse Zahl von Juden in Eger: sie hatten einen eigenen Stadttheil inne, genannt „unter den Juden". Mit Brief vom 12. Sept. 1324 erlaubte Ludwig, dass „Jakob, der Jude von Eger" sammt Weib und Kindern in seine Stadt Nabburg wandere. Offenbar trieb die anwachsende Zahl der Judengemeinde einige Mitglieder in die Ferne zum unbehinderten Betriebe ihrer Geschäfte (Gradl, Geschichte des Egerlandes, Prag 1893, S. 158).

„Wir Johans von Gotes genaden Chunig zu behem vnd ze polen vnd Chraffe ze Luczemburch Verichen vnd tun chunt allen denen die diesen briff sehen vnd horen lessen | Waz wir den bescheiden Luten | den Burgern von Eger dar vmbe | daz sie sich gutlich nach dem gebot | vnd dem geheizze vnsers durchluchtiges herren | Herrn Ludwiges Chunig von Rome ze allen ziten merer des Riches zu vns | gekart haben | mit der Stadt zu Eger | vnd vns gehuldet haben | vnd gelobent holt vnd thiur zu wehen | als iren rechten herren | Gelobe wir in | stett ze behalten | alle die rechte | die sie von Romischen keysern | vnd Romischen Chunigen | biz her bracht haben | vnd in redelichen, von in verlihen sint | Ez ist auch vnser wille, daz allez daz, daz itzund | bei dem gerichte ist | Dabei belibe | nicht von vns | dar abe ze nennen | Wir geloben auch | daz wir cheinen | Bern | noch Lantstuar | von dem Lande nemen wellen Wir wellen auch | daz die vorgenanten Burger von Eger, mit cheinem Chamrer[2]) | von behem | nicht schullen ze schaffen haben | sunder mit vns | vnd mit vnsern houptman | oder Richter | den wir in geben. Wir tun in auch die genade | daz die Juden ze Eger mit der Stadt vns dienen sullen, Dar nach gelobe, daz wir sie nieman fürbaz versetzen wellen | vnd verlihen in auch | von sundern gnaden daz | sie Czolles | vnd vngeldes, ledig vnd

[1]) Bedeutet die Nr. des Archivs. —
[2]) = mit keiner Kammer, keiner Kanzlei.

vrei sullen varn | in allen | vnssern gebieten | vnd des selbes Czolles vnd vngeldes | sullen alle vnser burger | vnd alle vnser Leute | von allen | vnsern Landen da zu Eger auch vrey | vnd ledig sin | dar vber geben wir in diesen brif, mit vnsern In sigel versigelt | Der ist gegeben | ze Prag | des Sunabendes, vor sand Symon Judas Tak. Do man zalt von Christes geburt, Dreizehnhundert Jare, dar nach in dem zwei vnd zweinzigsten Jare, vnsser Riche in dem zwelften Jare".

Original auf Pergament. Siegel, am Rande theilweise beschädigt, am Pergamentstreifen[1]). — A tergo: „Kunig Johanns da mit wir an daz Kunigreich ze behem sein komen xm vnd im xx „Jar".

2) 1350, 18. Mai. Karl IV. No. 60.

Dieser Pergamentbrief Karls IV. ist die einzige Urkunde, die sich auf den schändlichen Judenmord des Jahres 1350 bezieht. Mit Recht bemerkt Reichl a. a. O. S. 130, dass diese Urkunde „einen interessanten Beitrag zur Handhabung der Gerechtigkeit in jener Zeit" biete. Neben dieser urkundlichen Illustration sind in verschiedenen Egerer Chroniken tendenziös gefärbte Darstellungen des Judenmordes erhalten. Eine eingehende Besprechung dieses traurigen Ereignisses gibt Reichl a. a. O. S. 119 ff. u. Gradl a. a. O. S. 200 ff. Das noch heute bestehende „Mordgässchen" hat die wenig schmeichelhafte Aufgabe, die Erinnerung an das traurige sociale Ereignis lebendig zu erhalten. Unzweifelhaft war ausser dem grenzenlosen religiösen Fanatismus, der ja im Mittelalter den mächtigsten Factor bei Judenverfolgungen bildete auch Brotneid eine Hauptursache des Hasses gegen die Egerer Juden" Aus einer stattlichen Zahl von Beschwerdeschriften Egerer Kaufleute, allerdings des 15. und 16. Jhdt., die ich bei anderer Gelegenheit zu veröffentlichen gedenke, erhellt der bittere Hass gegen die „jüdischen Brotdiebe", und nicht schwächer scheint die Flamme der Missgunst schon im 14. Jhdt. gebrannt zu haben. Allerdings mögen vielleicht manche Juden das ihnen gesetzlich gewahrte Recht, Zinsen und Zinseszinsen anzunehmen, ein oder das anderemal überschritten und so den Hass geschürt haben. (Grad a. a. O. S. 201). Den Christen gestattete das damalige Kirchenrecht nicht die Annahme von Zinsen, daher stempelte man die Juden jener Zeit ohne weiteres zu Wucherern. Gegen Juden, welche das Darlehen wegen Unsicherheit der Schuldner nicht vorstrecken wollten, mochten häufig Erpressungen vorgekommen sein. Gegen solchen Vorgang stellt das Strafgesetzbuch des Jahres 1352 S. 8 fest: „Ez schullen auch weder vrouwen nach man zu aller (sic!) keiner zeit mit soelden mit drve noch mit bete den Clöstern noch den Juden gelt ab erdringen" (vgl. Reichl a. a. O. 1877, S. 148). Ferner hatte auch in Eger der blöde Wahn des Pöbels, den „schwarzen Tod", der seit 1346 in Deutschland wüthete, den Juden zur Last zu legen, feste Wurzeln gefasst. So bedurfte es nur eines Funkens, um den glimmenden Hass zu entzünden. Die älteste chronistische Quelle (Kaspar Brusch in Münsters Kosmographie, 1547) erzählt den Anlass

[1]) Zum Schluss gebe ich stets eine kurze Beschreibung des äusseren Ausschens der Urkunde.

folgendermassen: Anno Christi 1350 erhob sich der Juden Mord in solcher Weise: es predigte ein Mönch die Passion zu gewöhnlicher Zeit vor Ostern und zeigte da an, wie der unschuldige Sohn Gottes von den treulosen Juden wäre gemartert worden. Nun war da ein unverständiger Kriegsmann zugegen; dem gieng diese Unbill so tief zu Herzen, und er wurde über die Juden so erzürnt, dass er das unschuldige Blut Christi rächen wollte. Er lief deshalb zu einem Altare, nahm ein Crucifix und ermahnte mit starker Stimme die Gemeinde: wenn sie wollten solchen unschuldigen Tod und die an den Heiland gelegte Schmach rächen helfen, sollten sie ihm nachfolgen; er wolle das rächen und ihr getreuer Hauptmann sein. Da aber der Pöbel, der ohnehin den Juden, von denen er lange Zeit geplagt worden, gram und feind war, solche Rede des Kriegsmannes vernahm,, willigte er dazu. Was ein jeder im Sturme erwischte, war seine Waffe. Und sie überfielen die Juden, schlugen sie alle zu todt, nahmen und theilten ihre Güter unter sich. Also wurden die von Eger ihrer Juden los". — Acht Tage nach dem blutigen Ereignisse erschien König Karl selbst in Eger, um die Thäter zu erforschen. Am 13. Mai huldigt ihm die Stadt und fünf tage später erhält sie in der oben mitgetheilten Urkunde Verzeihung wegen des Judenmordes.

Karolus dei gratia Romanorum Rex semper Augustus et Boemie Rex Notum facimus vniversis quod licet alias populus civitatis Egrensis errore wulgari concitus et insaniens indeliberate et sensu reprobo Judeos ibidem camere nostre seruos fatue presumptionis audacia | non absque gravi nostre regalis camere preiudicio peremerit | resque et substantiam ipsorum fuerit demolitus | tamen maiores civitatis | qui de huiusmodi patrato excessu sicut manifeste percepimus continuo doluerunt | ut maiestatis nostre gratiam recuperare valerent et eidem erranti populo nostrae propiciationis aditum inuenire | nobis et sacro Imperio pro huiusmodi sic patrato excessu | satisfecerunt ad plenum et nostrae celsitudinis beniuolentiam meruerunt. Idcirco animo deliberato | non per errorem aut improuide | sed sano nostrorum principum Baronum et Nobilium consilio precedente | dictis civibus vniuersitati heredibus et successoribus ipsorum inperpetuum | nostro imperij et successorum nostrorum nomine puta Romanorum vel Bohemie Imperatorum vel Regum | vniuersum et omnem excessum huiusmodi in nece siue perempcione Judeorum patratum | siue de maiorum certa sciencia vel ignorancia aut quovis alio modo commissum | de singulari nostre maiestatis fauore | presentibus indulgemus | Nulla nobis vel nostris successoribus Romanorum et Bohemie Imperatoribus sive Regibus Jurisaccione Impeticione siue arrestatione adversus eosdem cives vniuersitatem heredes et successores ipsorum occasione talium excessuum siue culparum amplius reseruata. Presentium sub nostre maiestatis Sigillo testimonio literarum datum Nurenberg | Anno domini Milesimo Trecentesimo Quinquagesimo Jubileo

indictione tertia xv. Kal. Junii Regnorum nostrorum Anno quarto.

Orig. auf Pergam.; grosses Siegel an roth-grüner Seidenschnur.

A tergo: Karolus rex daz der Stat ist vergeben daz die Juden czu Eger wurden geschlagen.

3) 1364, 6 Nov. Karl IV. Nr. 101.

Wenn schon im Jahre 1364 die Juden von Albrecht Nothhaft, dem „Landvogt von Eger", Synagoge, Schule und Seelhof einlösten, so spricht dies dafür, dass in verhältnismässig kurzer Zeit nach dem Judenmorde wieder eine recht stattliche Judengemeinde zu Eger bestand. Dass nicht alle Juden — wie es in der Chronik heisst — ermordet wurden, erhellt aus der gleichzeitigen Ueberlieferung, dass ein Jude, namens Maier, davon kam. Vgl. über diesen Maier das weiter unten Gesagte. Ferner ist ein noch heute erhaltener Grabstein der Jüdin Keile erhalten, die am 1. April 1353 starb (vgl. den Text der Inschrift bei Reichl a. a. O. S. 99.) Auch die Jüdin Hanna besitzt im Jahre 1358 dasselbe Haus, das sie bereits 1347 besass (vgl. Gradl a. a. O. S. 202). So kehrten nach und nach die Flüchtlinge wieder zurück und lösten die „Judenschule wie den Judenfreithof" von dem Adeligen Nothhaft aus. Diese vollzogene Auslösung bestätigt Kaiser Karl in der Urkunde vom 6. Nov. 1364 den Juden für sich und ihre Nachkommen. Doch dauerte dieser ungestörte Besitz nur bis 1430 (vgl. auch Drivok, Geschichte der deutschen Reichsstadt Eger, Leipzig 1875, Schäfer, S. 166).

Wir Karl von gots gnaden Romischer keiser zu allen czeiten merer des Reichs vnd kunig zu Beheim bekennen uffentlich an diesem Briefe vnd tun kund allen Leuten die zu sehen odir horen lesen wan die Juden in vnser stad zu Eger die Judenschole vnd den Judenfrithoff von den Edlen albrecht Nothaft von Dirstein [Thierstein] gentzlich vnd zumale geloset han also daz nyman mit der Judenschole vnd yrme frithofe zu dune hat Dan die Juden alleine | davon han wir mit wolbedachtem Mute mit rechter wisse vnd von vnsser kuniglicher macht zu Beheim denselben Juden zu Eger yre Juden schole vnd frithoff bestediget vnd confirmiret vnd bestedigen vnd confirmiren yn die gnedegliche mit craft Ditz briefes vnd wollen daz die vorgenannten Juden dis itzund zu Eger sint odir in kunftigen czieten darin komen die vorgenannte Juden schole vnd frithoff eweclichen besitzen vnd haben sullen in allem dem rechte vnd in aller friheit als sie die von alders besezzin vnd gehebet han | darumb gebieten wir allen vnsern vndertanen vnd getruwen besteclichen[1]) bei

[1]) Gehört zu jenen abgeleiteten Adjectiven, deren Anhängesilben unverständlich sind (vgl. Leist, Urkundenlehre, Leipzig 1882, Weber S. 111). —

vnsern hulden daz sie die vorgenannten Juden an der egenannten vnser genade nicht hindern noch irreu sullen indeheinerwis[2]) mit vrkund diez briefes versiegelt mit vnsern keiszerlichen Majesdät Ingesiegel Geben zu Spremberg nach Christ geburt drizenhundert Jare darnach in dem vierundsechtzigsten Jare an der nehesten Mitwochen nach aller heiligen tage Vnser reiche in dem nuntzenden vnd des keisertums in den czehenden Jare.

Orig. auf Perg., Siegel am Pergamentstreifen.

A tergo: keiser Karl vmb die Juden Schul vnd freythof.

4) 1377, 3. März. Karl IV. Nr. 131.

Wir Karl von gotes gnaden Romischer keiser zu allen czeiten merer des Reichs vnd kunig czu Beheim. Bekennen vnd tun kund offentlichen mit diesem brieue | allen den yn sehen oder horen lesen. Das wir mit wolbedachtem mute vnd rechter wissen den Burgermeister Rate vnd Burgern gemeynlichen der Rat zu Eger vnsern lieben getruwen erlavbet | gegunst | vnd die besundere gnad getan haben | erlawben | gunnen vnd tun yn auch die in craffte ditz brieves | das sie bynnen den Jaren sulcher freyheit | als wir yn die vormals vorbriefet haben eine stewre[2]) uff ire stat das land | vnd die Juden | die mit yn stewre pflegen zu geben uffsetzen vnd die fordern eyschen vnd nemen mugen | wene[3]) vnd welche Zeit sie das redlichen vnd not dunken wirdet vnd gebieten Doruvmbe[4]) vnsern hauptmanne doselbst zu Eger der nu ist oder in zeiten wirdet welche czeit das die vorgenannten vnsere Burgere sulche stewre su einem mal alleyne uffgesatzet haben das er yn denne[5]) getrewlichen beholffen sey das sulche stewre gentzlichen vnd ane widerrede vnd hindernusse betzalet werde | vnd mit namen ab sich yemand davider setzte vnd sulcher stewre nicht betzalen wollte | das er yn dortzu von vnserwegen halten vnd twyngen sulle | Also das sie vngehindert bleiben. Mit vrkund ditz brieves vorsigelt mit vnser keiserlichen maiestat Insigele. Geben zu prage nach Christ geburt dreyczehenhundert Jar | darnach in dem Siben vnd sybenczigsten Jare des nechsten Dynstages nach dem Suntage oculi. Vnser Reiche

---

[1]) = in keinerlei Weise (vgl. Leist a. a. O. S. 110). —
[2]) = Steuer. —
[3]) = wenn, wann.
[4]) = Darum.
[5]) = Dennoch. —

in dem einvnddreissigsten vnd des keisertums in dem zweyvnd-zwanzigsten Jare.

Orig. auf Pergam. Grosses Wachssiegel am Pergament-streifen.

A tergo: Carolus Imperator daz man von dem lande ein stewr nemmen mechte.

4). 1379, 25 Jänner. Wenzel. No. 135.

Unter König Wenzel beklagten sich die Egerer Juden, dass sie vor auswärtige Gerichte geladen und mancherlei Bedrückungen ausgesetzt würden; daher verordnete Wenzel, dass sie als „königliche Kammerknechte" fortan nur vor den kgl. Richter der Stadt Eger geladen würden, eine Verordnung, die allen Amtleuten zu Eger genau eingeschärft wurde. Damals waltete der Landgraf Johann von Leuchtenberg als „Hauptmann im Egerlande" (Drivok, S. 172, Gradl, S. 254).

Am 5. Mai 1381 sprach Wenzel alle Bewohner von Eger, also auch die Juden von allen Abgaben und Steuern auf fünf Jahre frei. Die diesbezügliche Urkunde fand ich nicht mehr im Archive, doch ist sie bei Pelzel (Wenzel I, S. 217) und Drivok (S. 337) veröffentlicht. Die betreffende Stelle lautet: wir haben vnsern Burgern Insassen Ynwonern vnd ouch den Juden vnser Stat vnd Landes zu Eger . . . . die Gnade getan und tun in die in kraft ditz Briues, das sie vnd alle die, die mit zu pflegen czu leiden, von Pfingsten onzuheben vnd dornach fumf ganze Jar nach einander zu czelen, von aller Rewer Bete Berne vnd Vngelt vnd aller neuer Vfsatzunge . . . frey lediclichen vnd lotze sein vnd sitzen sullen.

Wir Wenzla von gots gnaden Romischer kunig zu allen zeiten merer des Reichs vnd kunig zu Beheim Bekennen vnd tun kunt offentlich mit diesem Briefe | allen den die yn sehen oder horen lesen | Das Wir haben bedacht vnd angesehen sulche brechen vnd schaden der Juden vnser camerknechte in vnser stat zu Eger gesessen, den sie leiden von wegen ladung eysschung [1]) vnd bekumernisse | geistlicher vnd weltlicher gerichte domit man sie Aus der egenanten Stat vnd lande zeichet vnd bekumbert vnd haben dorimb mit wolbedachtem muete | gutem Rate vnser getruwen vud rechter wissen denselben Juden die gnade vnd freyheit gegeben vnd getan | geben vnd tun yn die mit crafft diez briefs rechter wissen vnd Romischer kuniglicher mechte das sie Alle vnd iren jeglichen furbas nyemand mer wer der sei für deheine [= keine] gerichte geistlich oder weltlich Aus der egenanten Stat Eger tziehen hisschen laden oder be kümbern sulle thun odir müge in dheynerweise sundir allein fur vnser gerichte vnd richter derselben Stat zu Eger der in zeiten ist odir wirdet noch derselben Stat rechte vnd ab [= ob]

[1]) = heischung

yeman sie doruber Anderswohin lude oder bekumberte[1]) wellen we von egenanten Romischer kuniglicher mechte das es kein krirfft noch macht haben sol indeheinerweis | vnd gebieten vnaern Amptluden pflegen vnd Richtern der egenanten Stat vnds lande zu Egr vnd auch allen andern vnsern Amtluden vnd getrewen das sie dieselben vnsere Juden bei sulchen vnsern Gnaden vnd freyheiten hanthaben schutzen schirmen vnd behalten | vnd ob auch sie jemand dorubir anderswohin lude odir bekumberte | das sie dieselben von vnsertwegen dortzuhalten als lange bis das sie von denselben vnsern Juden vor vnserm richter der egenanten Stat rechte nemmen als vorgeschriben stet | Mit Vrkund Dietz briefs versigelt mit vnsir Romischen kuniglichen Maiestat Insigl | Der geben zu Nurenberg noch Crists geburde dreytzenhundir Jare dornach in dem Newn vnd Sibnczigisten Jaren an Sand Pauls tage als er bekart war vnserer Reiche des Behemischen in dem Sechczehenden vnd dem Romischeu in dem drytten Jaren.

Orig. auf Perg. Grosses Wachssiegel am Pergamentstreifen.

A tergo: kunig Wentzlab das man die Juden auf kein anderes gericht laden soll.

5). 1391. 15. Jänner Wenzl. Nr. 212

Das Jahr 1390 zeigte Wenzel nicht als „jenen vorzüglichen Gönner der Juden", wie ihn Palacky (Gesch. v. Böhmen III, 1 S. 54) rühmt; denn damals gewährte Wenzel einen allgemeinen Erlass der Judenschulden (Drivok, S. 176). Hingegen verbot Wenzel laut Brief vom 17. Jänner des nächsten Jahres, die Juden irgendwie zu bedrücken oder zu beleidigen. Mit diesem Schirmbriefe hängt zweifellos der unter No. 17 weiter unten folgende Rechtsstreit der Egerer Juden mit dem Burggrafen von Wunsiedl, Friedrich zu Nürnberg, zusammen.

Wir Wentzlaw von gotes gnaden Romischer kunig zu allen czeiten merer des Reichs vnd kunig zu Beheim Bekennen vnd tun kund offenlichen mit diesem briue allen den | die yn sehen oder horen lesen | Wann der Burgermeister | der Rate | vnd burger gemeinlich der Rat zu Eger | vnsere lieben getrewen vnd die Juden vnser Camerknecht doselbst | eyn dink sind | vnd czusampne gehoren | vnd vns als einem kunige zu Beheim in pfandes weise angehoren. Douon so setzen meinen vnd wollen wir ernstlichen von kuniglicher mechte | das sie nyemand an leiben noch an iren gutern angreiffen hindern irren

[1]) offenbar = Leid anthut; in der folgenden Urkunde (N. 212) heisst es auch „leidigen." —

oder betruben solle in Geinerweis | sunder das sie yederman bey iren rechten von vnsern wegen hanthaben vnd schirmen solle, vnd dorumb vorbieten wir allen Fursten Geistlichen vnd werntlichen Rittern und Knechten gemeinschefften der Stete Merkten vnd Dorffern vnd allen vnsern des Reichs vnd auch des kunigreichs zu Beheim getrewen vnd vndertanen ernstlichen vnd vesticlichen mit diesem briue | das sie die egenanten burger vnd Juden zu Eger an iren leiben vnd gutern nicht hindern angreiffen noch leidigen ingeinerweis. als sie vnser svere ungnaden wollen vormeiden. vnd gebieten ouch allen vnd iglichen hauptluten Amptluten Burggrauen vnd allen andern vnsern getrewen vnd vntertanen ernstlichen mit diesem briue das sie die egenannten Burger vnd Juden handhaben schutzen vnd schirmen von vnsern wegen. vnd In ouch vmb ir Geltschult gen allermeniclichen des rechten beholffen sein. Als lieb yn sey vnser swere vngnade zu vormeiden. Mit urkunt dicz briues versigelt mit vnser kuniglichen Maiestat Insigele Geben zun Betlern nach Crists geburt dreiczenhundert Jar vnd dornach in dem Eynvndnewnczigisten Jare an sand Anthonienntage vnser Reiche des behemischen in dem Achtundczweinczigistem vnd des Romischen in dem fünfczehendem Jaren.

Orig. auf Perg, Grosses Wachssiegel am Pergamentstreifen a tergo: daz man den Juden irr schult helffe.

6). 1430. Oct. 3. Siegmund. Nr. 408.

Als im Spätsommer des Jahres 1430 hussitische Scharen die Stadt bedrängten, da brachte eine Gesandtschaft Egers bei König Sigismund, der in Nürnberg weilte, eine Beschwerde gegen die Juden vor, die auf Grund ihrer Privilegien von allen Kriegsdiensten, Wachen, Arbeiten und dgl. frei wären, während die Bürger Gut und Blut opfern müssten. Der Stadtrath suchte daher an, alle Juden aus Eger ausweisen zu dürfen und, um einer abermaligen Verfolgung durch die aufgebrachte Stadtgemeinde vorzubeugen, gewährte König Sigmund die Bitte mit Brief vom 3. Oct. (theilweise auch bei Gradl, S. 379, abgedruckt). Die Synagoge wurde zu einer Marienkapelle bestimmt (Drivok, S. 197).

Wir Sigmund von gotes gnaden Romischer Kunig zu allentzeiten Merer des Reichs vnd zu Hungern zu Behem | Dalmatien | Croatien | etc. kunig Bekennen vnd tun kund offenbar mit diesem briefe allen den die In sehen oder horen lesen | Als ytzund vnsere liebe getreuen die Burgere vnd Inwoner der Rat zu Eger Reich vnd Arm in diesen sweren vnd wilden leuffen sich selbs vnd Ir leib vnd gut | grosslich angreiffen vnd darlegen der heyligen kristenheit vnd vns zu

dienst und lieb alsdann offenbar vnd landkundig ist | vnd doran nyemand schonen in der Stat wer der sey, er musse darynne mitleydung haben, als billich ist, Also haben Sy itzund zu vns gesandt zu erbere botschaft vnd vns zu erkennen geben wie die Judischeit bey in der ettweivl[1]) ist | in solichen freyheiten sitzen vnd also begnadet seyn, daz Sy mit der egenannten vnser Stat nit leyden weder an wachen graben oder andern arbeyt vnd darlegung dorumb gros vnwill vnd widerwertickeit von den gemeinen leutten erstanden ist also daz Ir nit zuleyden meynen | dieweil Sy selbs also swerlich daz zu darlegen, daz dann die Juden dorynne also sollen ledig geen | vnd besorgen die Eldesten vnd der Rat dieweil Sy die Judischeit biszher also bey Irem altenherkomen gern behalden vnd beschutzet haben, daz dann die gemein in solichem vnwillen Sy verdenken vnd vberfallen mochte, als zu besorgen ist | dorusz der egenanten vnser Stat grosser vnrat | verderben vnd vnuerwintlicher schaden entsteen mochte. vnd haben vns demuticlich angeruffet, Sy in solichen Sachen zäuer so egen | vnd solichen vnrat gnediclich zuunderstehen, daz wir also zuhertzen genomen vnd mit gutem Rate vnser getreuen betracht haben | das vns das billich zuvnderkomen ist, vnd haben mit den Judenmeister vnd andern Juden von Eger, die ouch alhie bey vns sind | reden | vnd In durch des besten willen, vnd solich vnfur zuvndersteen | anderswo In wonung vnd enthaldung bestellen lassen. Vnd setzen doruf, ordnen vnd wollen | mit diesem briefe vnd von kuniglicher macht daz dieselben Juden alle vnd ygliche was der sein hinfur in der Stat zu Eger nit beleiben noch wonen sollen, vnd wir geben auch dem egenanten Burgermeister Rat vnd Burgern gemeinlich zu Eger gewalt, vnd vrlaub mit diesem briefe, daz Sy dieselben Judischeit von In weysen sollen, vnd mogen, doch daz In alle Ir hab pfand vnd schuld, wo wie Sy die haben, mitvolgen sol, dorynne vnser getreue | die von Eger furderlich vnd hilflich sein sollen vszgenomen Ire heiiser | hofe die Synagoge vnd den Judenfreythof, die sollen unsern getreuen den von Eger beleiben, also daz sie der Stat nütz vnd besserung damit suchen, vnd solich gelt dortzu wenden, vnd usz der Synagoge eyn Cappellen got, vnd vnszer lieben frawen zulob Stifften sollen vnd wiewol uns die egenannten Juden allhie durch vnsere Rete zu gesagt haben | daz Sy vnsern getruen

[1]) Wie viel etwa deren sind.

den von Eger alle brief, die Sy aber solich Ire Freyheit haben | es sey von keysern, kunigen, vns oder den von Eger vbergeben vnd Sy vnd die Iren dorumb zu ewigen czūten unbekummert beleiben lassen sollen, vnd wollen | yedoch wer Sache, daz Sy des mit enteten[1]) vnd solich brief verfurten oder underdruckten So vernichten vnd toten wir Sy alle in craft disz briefs vnd kuniglicher macht. Also daz Sy hinfur kein craft noch maht haben sollen in gericht oder vszerhalb gerichts vnd sollen auch den egenanten von Eger vnd den Iren | an allen enden vnschädlich sein | Es sollen auch die egenannten Juden den von Eger ein vrfehde tun daz Sy solich sache die von vnser erlaubung geschehen ist nymmermer esren[2]) aber zuarg wenden sollen | durch sich selbs | oder durch ander leutte sunder in guten beleiben lassen, nach vnser ordnung, vnd irer sache, daz die Juden in gemein oder sunderheit, oder yemand von Iren wegen | wer der were | sich wider die egenanten von Eger ichts annemen oder Sy dorumb beteidigen wolt der sol in vnser vnd vnsrer nachkomen swere vngnad verfallen seyn | Mit vrkund Ditz briefs. versigelt mit unser kuniglichen Maiestat Insigel Geben zu Nuremberg Nach Christs geburt virtzehenhundert Jar vnd dornach in dem dreissigistem Jare am nechsten Donnerstag nach sant Francisci tage vnser Riche des hungrischen etc. in dem vyrunduirtzigisten | des Romischen in dem eynundtzwentzigisten und des Behemischen in dem Elfften Jaren.

Ad mandatum domini Regis
Caspar Sligk.

Orig. auf Perg. Grosses Wachssiegel am gelbschwarzer Seidenschnur.

a tergo: kunig Sigmunds brief domit er die Juden von hyne verweist hat. von zweiter [späterer] hand: der Magistrat hat macht die Juden ausz zue schaffen vnd ausz ihrer Synagog Gott vnd vnser lieben Frauen zu Ehren Ein Capellen zu stiften.

7). 1434. 1. Oktober Sigmund. N. 443

Der Abgang der Juden scheint einem Theile der Egerer Bürgerschaft Nachtheil gebracht zu haben. Der gemeine Mann brauchte eine handliche Geldquelle für seinen Gewerbebetrieb. Der Egerer Stadtrath schickte daher nach Basel, wo sich Sigmund 1434 aufhielt,

[1]) ausführten.
[2]) äussern.

mit der Bitte, eine beschränkte Zahl Juden für Geldleihgeschäfte wieder aufnehmen zu dürfen. Dieses Recht räumte Sigmund mit Brief vom 22. Febr., in dem er alle Privilegien der Stadt bestätigte, dahin ein, dass die Bewohner von Eger „nach der Stadt Nutzen und ihrem Wohlgefallen Juden und Jüdinnen aufzunèhmen und derselben zu geniessen" befugt sein sollen (Gradl, Privilegien d. Stadt Eger, S. 25). Dieses Recht erneuert Sigmund am 1. Oct. dessèlben Jahres und befreit jene Juden, die nach Eger zu ziehen beabsichtigen, von jeder Schatzung und Beschwerung durch das Reich, damit die Juden „dester williger" kommen. Jede Familie zahlte der Stadt jährlich 50 fl. Schutzgeld, jedoch wurden nicht mehr als 16 Familien statuirt. Der Magistrat nahm ihrer noch weniger auf; denn 1437 waren nur 2 und 1457 nur 3 Familien in Eger (Pröckl, Eger und das Egerland, Prag 1845, I. S. 59. 228. 278). Die weiter unten unter No. 18 folgende Urkunde hängt mit der von Sigmund genehmigten Wiederaufnahme der Juden aufs innigste zusammen.

Wir Sigmund von gots gnaden Romischer kayser zu allenczeiten Merer des Reichs vnd czu Hungern czu Beheim Dalmatien Croacien etc. kunig Bekennen vnd tun kund offenbar mit diesem brieue allen den die In sehen oder horen lesen Als wir vormals vnsern vnd des Reichs lieben getruwen dem Rat vnd Burgern der Stat zu Eger gegunnet hotten | die Judischeit die bey In Eger gesessen was von In vsz der Statt zutun. Durch treflicher sache willen die In anligund was. Vnd ytzund als wir von vnserer keyserlichen Crönung gen Basel in das heilig Concilium quamen denselben von Eger erlaubten Juden vnd Judynn wider zuzunemen vnd zu halden vnd der Statt nutz domit zuschaffen | Also ist das noch vnser wille das Sy solich Judischeit als vil In fuglich sein wirdet vfnemen sollen vnd mögen. Vnd derworten das sölich Judischeit dester williclicher zu In kome. So wollen wir das dieselb Judischeit daselbs frey vnd on alle schatzung vnd beswerung vnserer nachkomen keyser vnd Romischer kunig vnd ouch kunig zu Beheim vnd aller vnserer Amtleut zu ewigen czeiten sitzen vnd mit keiner vfsetzung die villicht andern Juden geschee bekummert werden sollen. Sunder die Juden alle die dahin kommen vnd daselbs wonhafftig werden Sollen gebrauchen sölicher Recht vnd freyheit der darin andern vnsere Burger derselben Statt gebrauchen von Recht oder gewonheit vnd sollen dem Rat vnd einen Pfleger daselbs tun was von alders herkomen ist vnd nymands mer. Vnd wir gebieten dorumb dem Rate vnd Burgern zu Eger die ytzund seind oder in künfftigen czeiten sein werden das sie die egenanten Juden bey solichen freyheiten an vnserer stat hanthaben schützen vnd schirmen vnd dy dorüber in keinen weg zudringen gestattet Als lieb In sey vnser huld zubehalden. Vnd wie der Rat mit sölicher Judischeit der Statt zunutz

überkomet dorzu geben wir vnzern guten willen in krafft ditz briefs mit vrkund ditz brieffs versigelt mit vnserer keiserlichen Maiestat Insigel | Geben zu Regenspurg Nach Crists geburt viertzechundert Jar vnd dornach in den viervnddrissigsten Jare am Freytag nach sant Michels tag. Vnserr Reiche des hungrischen etc. im Achtundviertzigisten des Romischen im fünfvndczweintczigisten des Behemischen im fünfzechenden vnd des keysertumbs im andern Jaren.

Ad mandatum Imperatorias
petrus Kalde p. Northusen.

Orig. auf Perg. Grosses Wachssiegel an schwarzgelber Seidenschnur.

a tergo: kaiser Sigmund dorynn er die Judischeit verblichen[1]) erlaut hat.

8). 1462,9. April. Georg. N. 667.

Beide Urkunden von König Podiebrad ausgestellt, erzählen von einer Aufnahme der Juden in Eger. Im Jahre 1457 wohnten drei Judenfamilien: Smoel Gumprecht, Josef und Sara Katzmann in Eger; sie erhielten im selben Jahre eine sechsjährige Aufenthaltsverlängerung. Nach Ablauf dieses Termines wandten sich die 3 Familien an den König Georg, der ihnen durch Privilegium von 1462 den ferneren Aufenthalt in Eger bewilligte; als seine Kammerknechte hatten sie ein jährliches Schutzgeld von anderthalbhundert Gulden an die kgl. Kammer zu zahlen. Darin sah der Egerer Senat eine Schmälerung der Stadtprivilegien; er protestierte gegen den Majestätsbrief, und das hatte zur Folge , dass König Georg im Jahre 1463 die Juden wieder unter die Botmässigkeit des Senates stellte. Hierauf wurde der Aufenthalt der Juden zu Eger auf 6 Jahre verlängert gegen Revers, der die kaiserliche Bestätigung enthielt. Das in gleicher höhe auferlegte Schutzgeld floss nun in die Egerer Stadtkasse.

Wir Jorg von gots gnaden Kunig zu Behemen Markgraue zu Merhern hertzog zu Lutzenburg vnd Slezienn vnd Marcgraf zu Lusitz etc. Bekennen vnd tun kund offenlich mit diesem briue das wir Smoel Gumprecht vnd Josep Juden vnd sein Swyger [= Schwiegervater] itzund in vnser Stad Eger wonnhaftig zu vnnsern Juden vnd camerknechten vmpfangen vnd zu Diese sunder gnade getan haben das Sie mit allem irem gebrötten hawszgesinde in derselben vnser Stad Eger wonen vnd aller gnaden vnd freiheite geprauchen vnd geniessen sollen alsdann ander vnser Camerknechte vnd Juden in der

[1]) wahrscheinlich. = Aufnahme.

crone zu Behem gebrauchen vnd gnissent vngeuerlich vnd es sollen die obgenanten Smoel Gumprecht Josep vnd sein Swiger vns alle Jar Anderthalb Hundert Reinisch gulden halb auf Sannd Jorgen vnd halb uf Sannt Gallen tag in vnsern keniglich Cammer zu Zinsze verrechnen vnd geben dorumb gebieten wir dem Burggrauen Burgermeister vnd Rate der Egenanten vnser Stad Eger vnd allen andern vnser Crone Vnthertanen in was wirden stande vnd wesens die sein mit Ernnste das ir die egemelden vnser Cammerknechte vnd Juden bey dieser vnser gnade haltet vnd yn dowidder keyn Irrunge tut das ist vnnser Ernstlich meynunge | Mit Vrkunde Ditz briues versigelt mit vnserm keniglichen anhangendem Insigl Gebn zu prage am freitag vor dem heiligen palmtage nach Crists geburt viertzehen hundert vnd dornach in den Zweivnde sechtzigsten vnnsers Reichs im vierden Jaren

Belatio Samoelis de
Hadek Consiliari etc.

Grosses Wachssiegel am Pergamentstreifen.

9.) 1463, 27. März. Georg No. 672.

Wir Jorg von Gottes genaden Kunig zu Beheim Marggraue zu Merhern Herzog zu Lutzenburg vnd In Slesien vnd Marggraue zu Lusitz etc. Entbietten den ersamen unsern lieben getreuen Bürgermeister Rate vnd gantze gemein vnser Stat Eger vnsere gnade vnd alles gut | lieben getreuen | Nach dem wir die Juden vnd kamerknecht bey euch wonhafftig Itzt ettlich zeyt in vnnserm sundern Schutz vnd schirm gehalden haben Solhen Schutz vnd schirm sagen wir In hiemit vnd in crafft Ditz briefs auf vnd ordnen vnd weysen sie wider an euch vnd wollen das sie mit euch gleich als ander euere mitburger vnns dienen sollen inmassen als sie vnns vnd vnnserer Cron mitsambt euch versetzt worden sindt. Mit verkund ditz briefs versigelt mit vnnsern zuruk aufgedrukten Insigl Geben zu Prag am Sontag Judica Anno domini etc. lxtertio [= 63] vnnsers Reichs im fünfften Jare

ad mandatum domini
regis.

Orig. auf Perg. Rothes Siegel auf der Rückseite zum Theile abgefallen.

10.) 1497 Juli 7. Wladislaw. No. 964.

Wir wladisaus von gots gnaden zu hunngern Beheim Dalmacien Croacien etc. Kunig marggraue zu merhern Hertzog

zu lucemburg vnd in Slesien marggraue zu lausitz etc Bekennen für vnns vnd all vnser nachkumen kunig zu Böheim offenlich an diesem brieue das die Ersamen vnnser besunnder lieb getrew der Burgermaister-Rathe vnd gemeine der stat Eger ire erbare Botschafft etlich ir anliegennd notturfft vnd gebrechen für vnns geschickt vnd die anbrenngen darauf diemiettig bitten lassen die mit dene vnd darinne neben anderer die Freiheit vnd begnadunng die sie von vnnsern vorfarn Romischen kaisern und Kunigen zu Beheim milder vnd loblicher gedechtnues Auch vnns herbracht vnd haben als ir genedigister kunig vnd herr genedigelich zu uersehen vnd nachdeme wir dieselben gebrechen vnd ir anbrenngen allis fur zimlich vnd nicht vnbillichs ansehen vnd gespurt haben darzu betracht ire frumme getrewe vnuorruckte haltung aber manigfeldig beswarung die sy von vnnser vnd der Crone zu Beheim wegen gehabit vnd getragen haben Vnnd hinfur zutun nicht zweiffeln han wir mit rechter wissen vnnser namhafften Edlen Rate Ine diese nachfolgennde gnad getan vnd sunderlichen vnnsern kuniglichen Beheimischen gewalt mit vnd in craft ditz brieues Also das sie die Juden die itzund bei Jne in der stat wonennde So dieselbe der Judenn zeit vnd jar ires selbsten vertrags aws ist vnd sein dassie die als dann wenne in Ebenndt mugen aus Stat vnd lannd Eger entvr lauben vnd von Ine gutlichen ziehen lassen were aber das iemand von weme es geschee iren halb an vnns gelanngen wurde dieselben oder annder Juden wider oder lennger Aldo zu Eger oder in lannd zuwonnen oder zuenthalten zuuergünstigen des wellen wir nyemand stat geben noch die von Eger damit beswären denne wir erkennen vnd des wol warlich bericht dassie genannter Stat vnd In wonern nit nutz vnd fast schädlichen sein vnd furder nachdeme vnd ire land sesse im lannde auf festen vnd annder etlich der Stat nutz vnd bestem an irer alten gerechtigkait Freihait Sprüchen vnd guetem herbrinngen, zu zeiten wider willig sind, vnd ire arme lewthe nit tunn lassen. Und darumb das die von Eger nit albege swäre wegnusz kost vnd zerung vmb ein yede ir gerechtigkait für vnns vnd vnnser anwald vnd hawbt lewte des kunigreichs zu Beheim mit eyn yeden oder eins yedem muetwilligs furnemen thun dörffen so gebe wir Ine diese gnade dazu vnd ist auch vnnser bevelh das sie die oder denenselben vmb ir gerechtigkait antasten vnd phennden mugen vnd solich phannd drei tag darnach halden thun dan dieselben oder derselbe das Ine auferlegt ist sol yne ir phandt wol wider gefolgen geschee es aber in deneselben dreien tagen

nicht So mügen die von Eger dieselben phandung sunder vmb zehen Reinisch guldein vorkomern vorsetzen vnd vorkawffen vnd die aber dennselben dohin noch zu gut, Inner vierzehen tagen die nagsten nacheinander folgend wider zulösen anweisen, wird aber das von deneselben gephandten dannoch voracht vnd nicht gelöst, so solle yne nymandis nichtis darumb phlichtig sein, das mugen sie also hanndeln, so offte Ine der noth beschyt, mere So wollen wir hiemit das in dene lannd zu Eger nymandis fort, kein neve prewehaws aufrich vnd von alders nicht gewesen sein auch kein erber mann oder landsesse nit mer prewe dann zu seiner selbst notturfft vnd anndern weder dene sein noch anndern zu schenken nicht gebe Sunnder sich des in der stat Eger irholen, die von Eger sollen auch keinerweis hinfur kein neves Ritter gut das von alders nicht gewesen noch bekunen ist, aufkomen lassen noch yem annde gestaten darzu kein edel mann Burger noch gemeiner man keine erb guter so im Egerlande liegen macht haben solle an Rat vnd land vorkawffen versetzen noch verphennden, und nachdeme die von Eger die teiche auf der Caminer auf der Czedwitzer vore lubsstein und auf des von Eger grunnden geschudt haben noch schuten sollen darumbe sie denselben Czedwitzern ein benugen getan haben, die soll nv [= nun] der Stat Eger frey vnd ledig der kuniglichen lehen ewigclich bleiben auch ferner solicher vnser begnadung vnd freihait wie sie allinthalb obvermelt sind mugen vnd sollen sich die gemelten von Eger als unser getrew lieb vestieglich ganntz vnd an alle mynnerung halden vnd gebrauchen vnuergriffen vnd vnschädlich, auch annder ir freihait begnadung rechtspruch herkumen vnd gewonhait in welichem lawt [= Sprache] sie sein des gleich unuerhinndert aller geschreben vnd annder recht ordtnung satzung vnd gewonhait so darwider sein möchten daran wir nach vnnser nachkumen ambtlewte vnd vnndertane sie incheinweis hindern noch Irren sollen ganntz trewlich vnd ongeuerd darumb gebieten wir allen vnd iglichen vnsern vndertan, vnd lieben getrewen, in welcher stat die sein, vnd sunderlich vnnsern phleger zu Eger der itzund ist oder in zeiten sein wird ernnstlich vnd vestigclich, den von Eger vnd der Stat an solchen vnnsern gnaden Dhain hinderung thun Sunder sie dabei getrewlich helffen hanthaben schutzen vnd schirmen, bey vermeidung vnnser sweren vngnad vnd verliesung, wer dawider thut Zwainczig marck lotigs goldis, halb in unser kunigclich Cammer vnd halb den von Eger vnleslich zu bezalen, des zu vrkunt haben wir vnnser kunigclich insigil hier anhengen lassen. Geben zu prag am freitag nach sand vlrichs tag nach xhri geburt vierzehenhunndert vnd im Sibenundnevnzigisten.

Vnnser reiche des hunngrischen im Sibennden vnd des Behemischen im xxvi Jaren

Ad relationem Magnifici domini Johannes de Gselluberg Supr. Cancellarij Regni Bohemie.

Orig. auf Perg. mit anh. grossem Wachssiegel an weiss-rother Seidenschnur.

Dieselbe Urkunde ist noch in einem mit N. 965 bezeichneten Transsumpte (auf Perg.) des Camerers u. Raths der Stadt Regensburg v. J. 1528 vorhanden.

Andere Urkunden, in welchen die Juden als Körperschaft vorkommen.

11). 1429. 31. Oct. Saunsheim. No. 403.

Im Jahre 1429 wurde zum Zwecke einer Kriegführung gegen die Hussiten vom Reiche eine Judensteuer ausgeschrieben. Bei den Egerer Juden hatte Erkenger von Saunsheim sie einzuheben. Er meldet am 11. October dem Rathe, dass für ihn zur Erhebung der von Kaiser Sigmund „auf alle Jüdischheit" gelegten gemeinen Judensteuer sein Diener Ernfried von Hayn nach Eger kommen werde.

Ich Erckinger von Sawnssheim herr zu Swartzenberg etc Entbeute den Ersamen weisen Burgermeistern vnd Rate der Stat zu Eger Mein fruntlichen Dinste vnd was Ich guts vermag zuuor Besundere liebe frunde Wann der Allerdurchleuchtigiste furste vnd herr herr Sigmunde Romischer etc. konigk mein gnedigster herr mir beuolhen hat von seinen wegen ein gemeyne Judenstewre vf alle Judischeyt in deutschen vnd welischen lannden einzuuordern, nach vszweisunge seiner koniglichen maiestat briue | der vidimus Ir wol wol vornemen werdet dorumb Ich mich selber zu euch gefuget wolt haben des ich zu diesem mal nicht gethun kan vnd dorumb so schicke Ich zu ewner fruntschaft diesen geniwertigen mein Diner Errenfriden vom hayn vnd ettlich andere ouch des obgenanten meins gnedigsten herrn des konigs beuelhauss vnd meynung gentzlich zu vnterrichten | das Ir ja zu diesem mal wol glauben muget vnd bitt ewre frunttschaft von des selben meins gnedigsten herrn wegen Ir wollet die Juden vnd Judyn dortzu halden vnd sie fruntlich vnd gutlichen vorherrn vnd euch darhan so beweisen | als das der genant mein gnedigster herr euer besunders getrauen zu euch hat, das Ich vor seinen gnaden von euch gern sagen vnd vmb euch wider gern verdinen wil Geben mit meynem Insigel am Montag nach Symonis vnd Jude anno XXIX^{mo}.

Orig. auf Papier. Siegel auf der Rückseite abgefallen.

Eg. Geschlecht. Schrödl (Schrötil).

12). 1410. 15. Mai. No. 320.

Thomas Schrötl stellt den drei Judenmeistern Hasekya, Lebelange, Slomel u. der ganzen Judengemeinde einen Revers aus, die zwei Fenster, welche gegen den Juden Seelhof neben dem „Tanzhaus" von ihm errichtet worden sind, auf Verlangen wieder loszumachen. Aus dieser Urkunde ist erkenbar, dass damals die Judengemeinde besonders zahlreiche Mitglieder umfasste, da sie sogar ihr eigenes „Tanzhaus" hatten.

Ich Thomas Schrötil purger czu Eger vnd mein elich wirtinn vnd alle vnser erben wir offenbaren mit bekentnussa des brifes allen den die In sehen oder horen lesen wann die drey Juden maister czu Eger hesckya lebelange vnd Slomel von irn vnd der gantzen gemein der Juden czu Eger wegen durch die mawrkende die tzwischen vnser hofereit[1]) sein vnd irem selhofe bei irem tanczhaus die halp ir sein haben durch vnser bete willen erlaubet daz wir czwey fensterlicht auz irm benanten selhofe In vnsern gemach haben sullen mit irn gunsten alle die weil vnd vns des wellen gestatten hirumb geloben wir mit bewerunge des brifes wider daz wir noch vnser nachkomen In von den selben fensterlichten auz vnsern gemachen nit schutten geisen [= giessen] noch werffen noch in keiner weise keinerley vberlist noch beschedigunge tun sullen vnd wenne die vorgenannten Juden maister oder ir nachkomen von irn oder ier gemein wegen oder wer des hofes vnd der mavr wende wirt sein gewaldig vns der licht vnd fenster in vnsern gemach nicht mer wellen lassen noch gunnen So sullen wir oder vnser nachkomen die danne vnser havs vnd hovereite werden besitzen vnd innehaben diselben zwey fensterlicht wider abetun vnd vermachen on alle ir scheden unuerzogenlich vnd des czu stetigkeit haben die ersamen vnd weisen frantz Jöhel vnd Niclas der Junge Gumerauer czu der czeit Ratherren czu Eger durch vnser der obenanten Thomas Schrotels vnd der Juden maister fleissigen pete willen czu recht getzeugnusse in on schaden vnd on entkelt ir Insigel gehangen an den brief der geben ist do man zalt nach Cristes geburte virczenhundert Jar darnach in dem czehenden Jar Am Donerstage in der pfingstwochen.

---

[1]) Nach dem Losungsbuche vom J. 1411 — dasjenige v. J. 1410 ist nur in der letzten Hälfte vorhanden — besass Thomas Schrötel ein haus „in der alten Judengass"

Orig. auf Perg. mit zwei an Pergamentstreifen hangenden ziemlich beschäd. Siegeln.

B. Von einzelnen Juden ausgestellte Urkunden.

13). 1431. 19. Februar Hahn No. 413.

Im Frühling 1431 zogen die letzten, unter Siegmund ausgewiesenen Juden fort. No. 13 und 14 sind zwei Verschreibungen, welche die Abziehenden dem Rathe geben mussten. Hahn und Rahel bekunden, dass die Herren von Eger ihnen aus besonderer Gnade auch die Hälfte des Verkaufbetrages von Haus und Gut zustellten; darüber quittieren sie unter Ueberantwortung aller ihrer Begnadigungen und Freiheitsbriefe und unter Verzicht auf alle Rechte an Schule, Freithof, Seelenhaus. Im Jahre 1431 zogen ausser jenen zwei Familien noch weitere 20 aus. (Gradl, S. 382).

Ich han Jude die czeit czu Eger Bekenne offenlich an disem brife vor allen den die In sehen oder horen lesen Also als dann vnser herr der kunig die von Eger begnadet hat also das czu disen czeiten kein Jude bey In wonhaft sein soll vnd daz auch alle Juden hañser zu Eger vnd auch vnser Schule vnd freithofe der Stat zu nutz bleiben vnd vns der vortzeyhen sullen vnd alz dann darbegen vnser hern von Eger vns Juden die besunder gnad getan vnd vnser Idem einen halffenteil des geldes dorumb daz haws verkauft ist geben haben vnd also alz ich dann auch ein haws czu Eger hab gehabt dorumb sie mir vmb meinen halben teyl ein genüge awsrichtung[1]) getan haben des ich In dann gutlichen dancke So haben wir Juden In auch all vnser begnadung vnd freyheit brief geantwurtt in welchermass dy geuesen sind vnd ab icht brief vorhalden vnd in kürtze aber lange geweist würden die wider dy benanten hern von Eger weren in welcherley maynung die waren begriffen von begnadung vnd freiheit wegen die sullen alle ab vnd tod sein vnd verzeihe mich der aller fur mich vnd mein Erben lewterlich vnd gantz vnd gar also daz die nymermer kein craft gehaben noch der gebrawchn sullen noch mügen vnd gerede auch in craft ditz briefs daz ich all mein Erben

[1]) Bei dieser und den folgenden interpunktirten Stellen findet sich in der Längsfalte des Pergaments ein durch neun Zeilen reichender Riss, infolge dessen mehrere Buchstaben ganz ausgefallen sind, die hier dem Sinne nach und in Uebereinstimmung mit der unmittelbar nachfolgenden Urkunde ergänzt worden sind.

vnd nachkomen noch yemantz von vnsern wegen von vnserhaws Schul freithofs vnd Selhawss vnd auch von bete wegen alz mein hern von Eger czu czeiten an mich gelegt haben vmb schuld vmb friste vnd aufhaldung gen den lewtten noch von der begnadung vnd Freyheit brif dy wir gehabt haben noch von keiner andern sach wegen wie die noch mochten erdacht werden gen In noch all den Iren ewiclich nymermer keine foderung zuspruch noch anspruch haben sullen konnen noch mugen mit keinen geistlichen werntlichen noch andern rechten noch in keiner andern weyse sie zu besweren noch fur zubrengen on ark vnd on alles geuerd Vnd das alles zuvrkund hab ich obgenanter han gebeten den Namhaften vnd erbern heinrichen Sligk die czeit vorweser der Pflege zu Eger vlrichen Sab dy czeit houptmann zu Eger vnd Erharden Gefeller daz die alle drey Ire Insigel in on schaden an diesen [brief] haben gehangen durch meiner fleissigen bete willen dorunter ich mich verpinde für mich mein Erben vnd nachkomen bey meiner rechten Judischen trewen eren vnd eiden alles das zuhalten das an disen brife geschriben stet der geben ist nach cristi geburte viertzenhundert vnd Im Eynunddreissigisten Jaren am montage nach dem Suntag Invocauit in der vasten.

Orig. auf Perg. Die drei Siegel, die an Pergamentstreifen hingen, sind abgefallen.

a tergo. Vrpfed.

14). 1431. 19 Feber Rehel N 414.

Ich Rehel Judin die czeit zu Eger Bekenne offenlich an diesem briefe vor allen den die In sehen oder horen lesen Also als dann vnser herre der kunig die von Eger begnadet hat also daz czu diesen czeiten kein Jude bey In wonhaft sein sal vnd daz auch alle Juden hewser zu Eger vnd vnser Schule vnd freythof der Stat zu nutz bleiben vnd vns der vorzeihen sullen vnd alsdann darbegen vnser heren von Eger vns Juden die besondere gnad getan vnd vnser Jeden einen halffenteil des geldes dorumb daz haws verkauft ist geben haben vnd also alz ich dann auch ein haws zu Eger hab gehabt dorumb sy mir vmb meinen halbenteil ein genuge vnd awsswichtung getan haben des ich In dann gutlichen dancke So haben wir Juden ja auch all unser begnadung vnd freiheit brief geantwurtt in welchermass die gewesen sind vnd abicht brief vorhalden vnd in kürtze aber lange geweist wurden die

wider die benanten hern von Eger weren in welcherley meynung die weren begriffen von begnadung vnd freyheit wegen die die sullen alle ab vnd tod sein vnd vortzeihe mich der aller fur mich und mein Erben lewterlich vnd gantz vnd gar also daz die nymermer kein craft gehaben noch der gebrawchen sullen noch mugen vnd gerade auch craft ditz briefs das ich all mein Erben vnd nachkomen noch mein man lesar noch nyemantz von vnsern wegen von sulchs vnsers hawss Schul freithofs vnd Selhaws vnd auch von bete wegen alz mein herrn von Eger czu czeiten an mich gelegt haben vmb schuld vmb friste vnd aufhaldung gen den lewtten noch von der begnadung und vnd freyheit brief die wir gehabt haben noch von keiner andern sach wegen wy die noch möchten erdacht werden gen In noch all den Iren ewiclich nymermer keine forderung zuspruch noch ansprach haben sullen koenen noch mugen mit keinen geistlichen werntlichen noch andern rechten noch in keiner andern weise sy zu besweren noch furzubrengen on ark vnd on alles geuerd Vnd des alles zu vrkund hab ich obgenante Rehel für mich vnd meinen man lezar [= Lazar] vnd vnsere nachkomen gebeten die Namhaften vnd Erbern Heinrichen Sligk die czeit verweser der phlege zu Eger vlrichen Sak die czeit houptman zu Eger vnd Erharten Gefeller Daz die alle drey Ire Insigel In on schaden an diesen brief haben gehangen zugetzewknuss durch meiner fleissigen bete willen dorunter ich mich verpinde für mich meinen man vnd all vnser nachkomen bey vnsern rechten Judischen trewen eren vnd eiden alles das zu halten das an diesem brief beschrieben stet Der geben ist nach cristi geburte vierczenhundert vnd Im Eynvnddreissigsten Jaren am montag nach dem Suntag Invocavit in der vasten.

Orig. auf Perg. Die Siegel der drei Zeugen sind erhalten und hängen an Pergamentstreifen. —

15.) 1485, 10. Nov. Leb. No. 856.

Ich Leb Jūde des Josep Juden Sun itzund zu Gera hünder meinem gnedigen Hern Hern Heinrichen Hern zu Gera dem Eldern wonhafftig. Bekenn vnd thu kunt allermenniglich Dy disen brief sehen horen oder lesen. Nachdem Ich mit andern zwaien Juden in der Erbaren furnemen vnd weisen Hern Burgermeister Rate, vnd Gerichts der Stat zu Eger vengknus komen bin von der vbeltat vnd Handlung wegen an eym Crucifix begangen, Dorumb Dann Dy genanten Juden gerecht uertiget worden sein Dy mich Dann vf vorbete des genanten meins

gnedigen Hern vnd ander, die vleisslichen für mich an Sie vorschriben wider ledig vnd los gelassen haben, das ich In Fleissig danncke. Vnd gered vnd globe dorauff, dar zu Ich Josep Jüd obgenanter sein Vater, das wir von solichs gemelten gefengnus nach von verlaufen des gefengnus wegen was sich dorunter begeben vnd gemacht hat, nichtz auszgenomen, dy genanten Hern von Eger Rat und gericht vnd all dy Iren gaistlich vnd werntlich in Stat und Land nymand auszgeslossen nach dy, dy des gefengnus vnd sachen vrsacher vnd antrager gewesen sein, zu ewigen Zeiten nymer mer betaidigen, anlangen noch zusprechen. Nach dodurch kain forderung oder gerechtikait zu In vnd Iren leiben hab vnd gütere nit haben nach gewynnen weder mit rechten nach gerichten nach on recht Auch das vnd solchs gen In nit anden ehern nach rechen sollen noch wollen weder mit worten oder wercken haymlich nach offenlich nach schaffen zugestheens in kainer weis Sunder gantz vnd gar ein abgetane sach gen In sein vnd bleyben sol. Des wir Dann baid also alles Zuthun vnd zuhalden vesticlich mit hant vnd mündt bey vnnsern Judischen rechten vnd pan [=poena, Busse] eym Burgermaister vnd eym Richter zu Eger gerett vnd globt, auch des vnnser iglicher ein Judischen aidt vf moises puch in den brif gesworen haben on alle arglist vnd ongeuerd Wer aber sach, das wir paid oder vnnser einer oder vnnser erben oder imand von vnnsern wegen es wer Jud oder crist, in welchen stant oder wesen der wer solch verschreibung nit hielten vnd in eynichen stück Dowider beten vnd getan wurd es wer in kurcz oder lenng So sollen vnd bekennen wir uns an allen enden vnd vor allen gerichten wie dy genant glüblos [ohne Gelübde] maynaidig vnd prüchig vnd nymmer mer der Judischeit gut genug Sunder pennyg [strafwürdig] zu sein. Auch dorumb alle vnnser Judische recht vnd freihait dy fromen wolbelevmpten Juden von pillichkait vnd altersher zugeburt, vnd vff sy komen ist, gantz vnd gar verloren haben der nymmermer zu gebrauchen. Wir sollen vnd wollen auch Dobey wilkirlich den genanten Hern von Eger Rat vnd gericht leibslebens oder awz [aus] all unnsers gutes verfallen sein, dorümb Sy wate und wilkühr haben sollen. Dorumb vnd Dogegen gen In eyniger freiheid glaid trostung gnad vnd alles das vns vnd vnnser habe frommen vnd In schaden bringen möcht, an kainer stat vnd gegend nit czu genyssen czu gebrauchen nach fur czuzyhen wir Menschen in erdenken vnd wir auch erwerben möchten Sunder des genntzlich verzeyhen vnd verzigen haben wollen bey den genanten vnsern pflichten leuderlich on argk vnd on als guerd, des alles czu einer steten

ewigen haldung vnd waren vrkund So geben wir obgenanden Juden lebe vnd Josep Sun vnd vater mit guten willen vnbetwunglich disen brif mit des Edelen wolgeboren Hern Hern Heinrichen Hern czu Gera itzt des Eltern obgenanden anhangenden In sigel besigelt das Er vnnser paider fleissigen beede wegen des Zugezeugnüs sein gnaden vnd erbern auch In sigel on schaden vnd on entgelt an den brif tun hat hengen, Der geben ist Nach Crists geburt vierzehnhundert vnd ym fünffvndachtzigisten Jar an Sant Merteins abendt.

Orig. auf Perg. Siegel abgefallen.

b) Urkunden, in denen einzelne Juden erwähnt werden.

16) 1360, 29. März. Nr. 95.

Wir Niclas von Cadan vnd heinrich hasenzagl purger zu Eger czu der zide da selbst bavmeister Bekenen offenlich mit diesen brif vnd tun kund allen die in sehend oder hörend lesen Daz zwischen dem Enderl Schönnpach auch purger czu Eger vnd dem Mayer dem Juden zu Eger geteidingt haben [=gerichtlich belangt] vnd sie des mit einander vereinet haben. Daz alles wazzer daz in desselben Mayers hauses hof sachen kumpt an prinet wazzer der vorgenant Enderl vnd wer sein haus daz an desselben Mayers haus ligt hat vnd besizzt allcziden schol furen vnd lezzen gen. Durch sein Aytachen [=Canal] die von denselben Mayers hof sachen gut vnd allezid gen schol durch desselben Enderls haus also, Daz auch dar gegen der vorbenant Mayer vnd vor Daz selb sein Haus Daz an des selben Enderls haus ligt innen hat vnd besizzt allczide furen schol | Daz wazzer daz in die Rinnen kumpt di oben zwischen denselben ir bedern heusern ligt dar ein ir beder heuser Dache tredent also daz er in dieselben Rinnen bezzern oder ein neyen legen vnd dar bringen schol wenn des not wirt on geuerde des geben wir disen offen brief zu gezeuchnuss versigelt mit vnsern Insigeln der geben ist | do man zalt von Crists geburde treuczehen hundert Jar dar nach in dem sechtzigsten Jar An dem palmtage.

Orig. auf Perg. mit zwei anhängenden Siegeln.

(Schluss folgt.)

Verzeichniss der von Pfefferkorn 1510 in Frankfurt a. M. confiscierten jüdischen Bücher.

Von

Dr. I. **Kracauer.**

Das Fascikel, welches das genaue Verzeichniss der am 11. April 1510 durch Pfefferkorn confiscierten Bücher enthält, besteht aus 24 zusammengehefteten halben Folioblättern. Davon sind beschrieben: fol. 1a, das den Titel angiebt; fol. 2—7; fol. 8a zur Hälfte; fol. 9—11; fol. 12a zum kleineren Theil; fol. 13a und 13b enthalten einige auf die Confiscation bezügliche Notizen, so die Angabe der Namen derjenigen Juden, die ihre Bücher wieder zurückerhalten hatten. Die übrigen Blätter sind unbeschrieben.

Die Namen der Bücher[1]) sind häufig fast bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt, denn der Stadtschreiber, der des Hebräischen gänzlich unkundig war, verstand den Titel der Bücher, wenn ihn nicht der Besitzer derselben besonders deutlich aussprach, falsch und schrieb daher zum Theil die wunderlichsten Namen nieder (z. B. für Baba mezia — Bomancia; für Machsar — Mamsar; für Bereschith Rabba — Hebreisch buch etc.) Unter den confiscirten Büchern befinden sich auch, was stets besonders hervorgehoben wird, gedruckte Schriften sowie deutsche Uebersetzungen von Gebetbüchern.

Schliesslich sei noch erwähnt, dass im Fascikel ein Zettel liegt mit folgender Rechnung für die Anfertigung der Fässer:

Vor fasz vnd arbeit zu denn iuden bucher:
item her Carle III fasz fur III gl. (Gulden)
„ „ Endres Hirden I fasz vor I gl.
„ Adam Buer „ „ „ „ „
Meyn hern der rat III fasz, zwey gantz vnd ein halbs.
Item fur bender (Fassbinder) lon XIII schill. VII hel. (Heller)
„ die stangen knecht fordern ½ gl.

[1]) Sie wurden in sieben Fässern aufbewahrt, die bis auf eines besonders gezeichnet waren

A.

fol. 1a.

Itenn [Item] denn XIII tag apprilis anno etc. decimo.
Hillarius Oxsch, schriber, actum ut supra Hans Fischer, richter [= Polizeibeamter].
Als den Judden die bucher von befelh key. ma. [kaiserlicher Maiestät] durch Johan Pefferkorn, nuwe getaufft, genommen worden.

fol. 2a.

Oschere [= Ascheri]
Ein glosa [glosse] von eynem buche bethe
Cotzer | [1]) [= Kizzur]
Meser | [Machsor]
Morar dalmut [Gemara]
Fillar | [Tefillah]
Morar dalmut
dto
dto
dto
Oszkom [? für Poskim?]
Morar dalmut
Bere ein glosa [Perusch]
Maser | [Machsor]
Fillah |
Meser | [Machsor]
Meser von beres | [wol umgekehrt. Perusch zumMachsor]
Meser |
Beres |
Morar doszfosz [Tosafoth zur Gemara]
Ein glosa vber maser
Mamasar [Machsor]
Beres von dalmut
Cotzer |
Beres | dalmut
Ein glosa vber die bibel
dto
Ein bete buch
Morar beres
Morar dalmut
Ein glosa vber die bibel
Dylem [Tehillim]

[1]) So viel Striche, so viel Exemplare mehr.

Verwischt und unleserlich [histor vber hetter? = Issur we-Hetter]
Morar dalmut
Beres |
Masar dalmut
Adfilla | | [eine Tefillah]
dto |

fol. 2b.

Morar dalmut
dto
Meser dalmut [Machsor zusammengebunden mit Talmud]
Maser | beres
Mordochei
Beres |
dto |
Morar hilchas [talmudisches Werk, das Halach enthält, vielleicht Alfasi]
Masar | |
Oiskkem [? Poskim?]
Morar dalmut
Mitzfasz | [= Sefer ha-Mizwoth]
Fillar |
Flear | Slias | | | [Tefillah zusammengebunden mit Selichoth]
Morar dalmut
dto
Filla |
Bosckem Cotzer [= Poskim Kizzur]
Mazar | [Machsor]
Fillar
Meser
Mogar [!] dalmud, [Gemara]
Postkom Seuer druma [= Poskim Sepher Theruma]
Filla |
Morar
Masar Beres [verwischt]
Bostkom Boreck [wahrscheinlich Sefer ha-Trumah]
Beres | dalmutt |
Beres |
Morar dalmut
Mammauar | [? machsor oder Memorbuch?]
Morar dalmut
Kotzer |

Fillas
Filla |
Morar
Masar |
Sefer druma
Prese [a?] Raba [Bereschith Rabba]

fol. 3a.

Beres |
Morar
Cotzer | |
Morar dalmut
Meser |
Morar dalmut
Filla
Morar dalmut
dto
dto
Filla |
Morar dalmud
dto
dto | dto
Villa |
Meser |
Villa cabola [Tefillah mit Cabalah]
Morar dalmut
Morar gemora dalmut
Moros [gemoros]
villa |
Beres |
dto |
Villa
Masar |
Beres |
Villa |
Maser |
dto |
Ostkom [= Poskim?]
Bosick Sefer druma
Dalmut |
dto |
Beres |

Bosick Schophuis [vielleicht Schebuoth von R. Hai Gaon]
Cotzer |
Villar maser | |
Beres von masr
Orahayum [= Orach Chajjim]
Seroim

fol. 3b

Fillar | Cotzer
Bosaeck Maymone
Boseck Maymone
Masar |
Villa |
Fur villa |
Boseck hackgoesz [Hagahoth, etwa zu Maimonides ?]
Boseck arach [Thorath ha-Bajith Aruch, von Raschba ?]
Dalmut |
Beresch profetim
dto dathuma [Tanchumah]
Boseck schvfesz [Teschuboth; Responsen]
Beres |
Filla |
Boseck dosyfosz. Disse vorgeschriebenn bucher sint in dem ersten fasz mit diesem zeichen × getzeichent.

Das ander fasz

fol. 4a

Beres | | |
Mâsar | Slias
Beres |
Villa
Bosech Sefer truma
Bosech
dto dalmut
Dalmut | | | | | |
Villa
dto |
dto
dto
dto
Schabasz getruck[t]
Beres |
Boseck cotzer

Villa |
Beres | |
Beres Bomancia [Baba mezia]
Bomancia
Dalmut |
dto |
Beres dalmut
Cotzer |
Beres |
Beres danhumo [= Tanchuma].
Dalmut |
Masar chinas [Techinnoth]
Slyhas | | |
Beres |
dto
dto subfus [für Schebuoth?] Espachvm [Talmud Sebachim]
Villa |
Beres gutthin | [Gittin]
Schafusz | | [= Schebuoth]
Cotzer |
Gutthem [Gittin] dalmut

fol. 4b

Beres von [fehlt]
Beres |
Villa |
Maser
Beres gelandena rabena [Jelamdenu Rabbenu]
Dalmut |
dto |
Beres von meser
dto propheten | | |
Masar |
Beres von dalmut
Villa |
Beres |
Bosech Sefer heszidim [chasidim]
Beres |
Cotzer |
Beres von moysen
Masar |
Villa |

Dalmut |
dto |
Masar |
Dalmut |
dto |
Bofomancia | dalmut
Beres preschysz raboth [Commentar zu Ber. rabb.]
Dalmut |
dto
dto
dto
Beres herofen | [Sefer Raban v. R. Eliēser b. Natan]
Villa |
dto |
Nosicken |
Dalmut |
Zcedar meynhogerym | [minhagim]
[Unleserlich] daszspicz [Taschbez]

fol. 5a.

Beres doszfasz
Thorub Berosz [vielleicht für Thorah Perusch? = Perusch zur Thorah.]
Beres |
dto |
dto
Dynym | mordorcheo [Dinim des R. Mordechai]
Dalmut |
Boszkom orsoruva [Or sarua]
Sossof | doszfosz
Dalmut |
Dynym
Villa |
Cotzer Bostkom
Villa |
Dalmut |
Dalmut |
Beres |
Dalmut |
Beres |
Dalmut |
Bostkom Truma

Slyas |
Bostkom meymone
Beres von Moyses
Bruchusz marum | [Birchoth Maharam = Meïr von Rothenburg]
Mamsar | |
Cotzer |
Dynem boseck | Euen ueser [= Eben ha-Eser]
Boseck, ein vszzog; Simone vszeger [Simanim = indices uszeger ist überflüssig; es ist nochmalige Uebersetzung von Simanim]
Dalmut |
Beres |
Villa |
dto |
dto |
Beres von moysen
dto doszfosz
Dalmut |
Boszkem hoeschen vmischbot [= Choschen mischpat]

fol. 5b.

Beres | von moyses
Masar |
Dores | |
Bostkem Ruhaen [vielleicht Sefer ha-Orah. Dem Wortlaute nach Ruach chen; doch ist ein halachisches Werk dieses Namens nicht bekannt. Sollte vielleicht Rokeach von Elea sar von Worms gemeint sein?]
Beres von propheten
Beres |
Villa |
Beres |
dto |
Villa |
Masar |
Beres |
dto |
Boseck horaheyum
Bosek Ruha [vielleicht Sefer ha-Orah].
Disz vorgeschrieben bucher sin in dem zweitten fasz also getzeichent.

fol. 6a.

Beres |
Dalmut | |
Beres |
Dalmut |
Beres |
Villa
| Masar
| „ aduilla
| Zefer trhomma vnd
Boskem
Dalmut at barusz [verwischt][?]
| Dalmut vnd beresz
Villa | dalmut
Beres doszfosz
dto |
dto |
dto |
Brochusz | [=Tractat Berachot?]
Beres moszholym [vielleicht Perusch auf Mischle]
Villa |
Beres | von moysen
dto moysem |
Dalmut |
Beres |
dto |
Masar villa
Villa |
dto |
Villos |
Villas |
Beres | dorfusz [vielleicht für Tossafoth]
dto
Beres |
dto |
dto |
Slyas |
Villa |
dto |

fol. 6b.

Beres |
dto |
Dalmut |

Orheyheym | [= Orach Chajjim]
Fillar |
Bostkom [sic!]
Beres gnant dalmut
Beres |
dto |
Villa |
Dalmut |
Beres |
dto von mas[r]
Dalmut |
dito
Mamsar
Boseck Ysser von hetter [natürlich Issur wo-Hetter]
Beres |
dto |
Subbos | [Kethubboth]
Villa |
Beres |
| Dalmut |
Mamsar oder Masar
[durchgestrichen 4 Bücher]
Masar | |
Auf dieser Seite sind viele Bücher durchgestrichen.]

fol. 7a.

Dalmut |
Beres
Boseck
Beres |
dto |
Masar |
Dalmut |
Beres |
dto |
| Villa
Masar |
Dalmut |
dto |
Boseck Bane Rosa [=Paneach Rasa; existiert jetzt nicht mehr]
Beres |
dto |
Masar |

Masar |
Fillar
Dosfosz | |
| Dalmut
Masar |
Dalmut | | |
| Mamsar |
Fur villa |
Boreck | [= Posek]
Slyas [= Selichoth]
Beres

fol. 7b.

Dalmut |
Mamsar |
Dalmut |
dto |
Villa |
Beres |
Villa |
Beres |
dto |
dto doszfosz
Masar |
dto |
Villa
Beres |
Villa |
Beres |
dto |
Meser |
Boseck druma, hoschen vnd mistbath [Posek Theruma, Choschen mischpat]
Villa |
Beres maser |
Villa |
Morar und Beres | |
| Villa
| Dalmut vnd Beres | |
| Villa
| dto
| Beres vnd dalmut
fur villa
| Villa
| Dalmut vnd Beres |

| Beres
Gemist ding [Band, der verschiedene Werke enthielt?]
dto ?
Villa psalter | |
| Villa
| dto
Disse vorgeschrieben bucher sint in dem fasz also getzeichent 3
Mordoche
Druma
Zifra druma
Boszkym
Psalter } [Durchgestrichen]
Brochusz }

fol. 8b. leer, fol. 9a.

Lefomasz [Jebamoth]
Dalmut |
Beres
Villa |
Beres
dto
Villa |
Boseck
Beres
dto
dto
Zedre kodesem | [= Mischnah Seder Kodaschim]
Villa |
Beres |
Villa |
Beres | vonn psalter
Masar |
Beres |
dto |
Maser |
Boseck
Meynhoherym | [minhogim?]
Masar |
Mynhogim
Beres |
Beres |

Dalmut |
dto |
Beres von meser
dto vsz den dalmut
dto | von hillin [auf Chullin oder auf Tehillim?]
Joredthea [= Joreh Dea]
Hebreesch Raba [Bereschith Raba]

(Schluss folgt.)

Ein Brief Tiedge's an David Friedlaender.

Von

Albert Wolf.

Der von Wieland herausgegebene „Neue Teutsche Merkur" brachte im 12. (Dec.) Stück des Jahrgangs 1804 unter der Ueberschrift: „Elegie aus dem Hebräischen. An Zion." die Mendelssohn'sche Uebertragung der Zionide des Jehuda ha-Levi. Vorausgeschickt ist dieser Elegie und einem Tiedge'schen Gedichte: „Andenken an Herder in Eger. An Elisa." unter der Aufschrift: „Blumen auf Herders Grab und ein Psalm von Mendelssohn." ein, Florenz d. 25. October 1804 datirter, „einleitender Brief" Tiedge's, in welchem er sich zunächst entschuldigt, dass er „für jetzt," nur „ein ganz unbedeutendes Andenken an unsern unvergesslichen Herder" geben könne. Weiter heisst es dann: „Um zu ersetzen was ich nicht leisten konnte, lege ich Ihnen für den Merkur einen Nachlass des unvergesslichen Mendelssohn's bei, der nach meinem Gefühle wohl verdient, der Vergessenheit entzogen und eine Zierde einer vielgelesenen Zeitschrift zu werden. Es wallet darin ein feierlich trauernder Geist, und die leisen Uebergänge des klagenden Gemüths bis an die Grenze der Verzweiflung sind mit einer solchen Wahrheit der Natur bezeichnet, dass sie unwiderstehlich die Leser in die Stimmung des Dichters versetzen. Die Uebertragung dieses hebräischen Products in unsere Sprache ist dem Uebersetzer meisterhaft gelungen. Daran zweifle ich nicht, dass es die Leser mit Vergnügen in ihrem Merkur sehen werden. Auch ist es löblich, dass an die edlen Dahingeschiedenen, die

der Literatur so wichtige Dienste, wie Mendelssohn, geleistet haben, von Zeit zu Zeit erinnert werde. Das deutsche Volk ist eine vergessliche Nation".

Die hier vorliegende Version der Elegie zeigt gegen die erste Fassung, wie sie sich in den Ges. Schriften Mendelssohn's (VI, S. 429 ff.) vorfindet, eine grosse Anzahl von stilistischen Verbesserungen, durch welche das ganze Gedicht an Formvollendung und Abrundung nur gewonnen. Die Stanze, die Mendelssohn in der ersten Fassung unübersetzt gelassen und die von Chr. Gottl. Mayer ergänzt worden war (S. a. a. O. S. 433), ist in der Hauptsache auch in der zweiten Version erhalten geblieben, und hat sich so die Erwartung Mayer's, dass Mendelssohn sie „bei einer andern Gelegenheit mit seiner Uebertragung einstimmiger machen, und ihr ein schöneres poetisches Kleid geben wird, als ich ihr zu geben im Stande war" nicht erfüllt.

Ueberkommen war die Elegie Tiedge, wie aus einem mir vorliegenden Originalbrief desselben an David Friedlaender hervorgeht, durch den Letzteren. Da dieser Brief sehr charakteristisch für die innig freundschaftlichen, von Ritter[1]) nicht erwähnten Beziehungen ist, die zwischen den Genannten bestanden, so seien aus demselben die hier interessirenden Stellen mitgetheilt.

Der Brief (8 Seiten 8°) ist von Verona, den 10. Oct. 1804, datirt, und beginnt: „Mein Theurer, mein innig geliebter Freund. Ihr Briefchen erfreute mich, wie die plötzliche Erscheinung eines recht lieben Besuchs. Das Wort eines Freundes, das den Freund in der Ferne aufsucht, ist eine eben so holde Ueberraschung, wie die Engel des alten Bundes, die zu den Hütten der frommen Patriarchen kamen. Die Elegie aus dem Hebräischen hat meinen ganzen Beifall. Wahrhaft erhabene Stellen wechseln mit sanfteren, aus welchen eine zarte Wehmuth spricht. Ich habe diese Elegie mit der innigsten Rührung gelesen. Wie hat mich die Stelle ergriffen:

O könnt ich mich mit schnellen Fittigen versehen
Dann wollt ich in der Irre umherschweifen[2])

bis zu der Stelle:

Und jede Verwünschung u. s. w.

Mein Gemüth war ganz für den Klagegesang gestimmt; denn ich war soeben von Venedig zurückgekehrt und hatte das

---

[1]) Ritter, David Friedlaender. Berlin. 1861.

[2]) Die Stelle ist — vermuthlich aus dem Gedächtnis niedergeschrieben — hier nicht ganz dem Wortlaut im Merkur entsprechend wiedergegeben.

Ende dieses einst so blühenden und stolzen Freistaats gesehen." Die nun folgende ausführliche Beschreibung Venedigs kann hier übergangen werden, und folge hier nur noch der Schluss des Briefes: „Nur noch ein Wort. Die Elegie an Zion werde ich in den Merkur geben. Sie verdient sehr, sehr die Aufbewahrung in dem gelesensten Journal. Die Elegie von Engels Bruder steht längst in der Erholung vom Jahre 1803. Adieu, mein guter, lieber Friedlaender. Ihrer würdigen Gattin, der Mad. Levi u. dem ganzen mir unvergesslichen Freitagskreis[1]) sagen Sie herzliches Wort der Freundschaft von mir. Auch Frau von der Recke trägt an Sie, an M. M. Levi und Herz[2]) viel Freundschaftliches auf. Ihrem holden Enkel tausend Küsse. Tiedge."

Die Gefühle der Verehrung für Mendelssohn und der Freundschaft für Friedlaender, die in den obigen Worten Tiedge's zum Ausdruck gelangen, wurden von dessen Freundin Elisa von der Recke und von deren Stiefschwester, der Herzogin Dorothea von Kurland, der Friedlaender die von ihm besorgte Neuausgabe des Phaedon zueignete (1814—1821, 6. Auflage) durchaus getheilt. An Elisa richtete Friedlaender sein bekanntes Sendschreiben: „Beitrag zur Geschichte der Verfolgung der Juden im 19. Jahrhundert (Berlin. 1820)[3]), und sie war es auch, die in Gemeinschaft mit Friedlaender Prof. Krug veranlasste Friedlaenders letzte grosse Arbeit, seine Briefe: An die Verehrer, Freunde und Schüler Jerusalem's, Spalding's, Teller's, Herder's und Löffler's (Leipzig. 1823) herauszugeben[4]). Nach dem Tode ihrer Stiefschwester (21. Aug. 1821) schrieb Elisa an deren älteste Tochter, Herzogin Wilhelmine von Sagan, aus Dresden, 21. Oct. 1821: „Auch Friedlaender hat mir einen herzlichen Brief geschrieben und denkt mit Rührung deiner edlen Tochterliebe. Vergesse nicht, Du Theure, Dein altes Versprechen dem 72jährigen Greise zu lösen und ihm eine Handschrift von Wallenstein und Piccolomini aus Deinem Nachodter Archiv[5])

---

[1]) Geiger, Berlin 1688—1840 (Berlin 1893—95) berichtet zwar (II. Bd. VI. Kap.) von einer ganzen Reihe ähnlicher geselliger Vereinigungen, erwähnt aber einen Freitagskreis nicht.

[2]) Gemeint sind wohl hier sicher Friedlaender's Schwägerin Sara Levy geb. Itzig (s über dieselbe: Kayserling, Die Jüd. Frauen, S 228 f., Remy, Das jüd. Weib. S. 250 ff. und Varnhagen von Ense, Verm. Schritten. II, S. 112 ff.) und Henriette Herz.

[3]) Ritter, a. a. O. S. 155.

[4]) Ebendas. S 159.

[5]) Herzogin Wilhelmine war Besitzerin des Schlosses Nachod in Böhmen.

durch mich zukommen zu lassen. Wer weiss, wie lange man diesem stillen Weisen noch Freude machen kann[1])!“

Anders als Elisa v. d. Recke dachten freilich deren Grossmutter, Baronin (Starostin) von Korff geb. v. d. Wahlen, und Elisa's Tante, Frau von Kleist geb. v. Korff, über Mendelssohn. In einem Neuenburg, 16. Sept. 1773 datirten Brief[2]) Elisa's an ihre Freundin Mademoiselle Stolz klagte sie, wie ihre sie besuchende Grossmutter beim Anblick ihrer Bibliothek auf das äusserste erzürnt war, bei ihr so viele Bücher zu sehen, und dass deren Zorn sich noch steigerte als Elisa's Tante aus den Büchern Mendelssohn's Phaedon hervorzog und sagte: „der Onkel aus Nerft[3]) zerbreche sich über das dumme Buch den Kopf und verstände es nicht — ein dummer Jude habe es sich einfallen lassen, beweisen zu wollen, dass die Seele unsterblich sei. Nun ging der Lärm erst recht an, Grossmama war fast bis zu Thränen gerührt, dass meine Stiefmutter[4]) durch ihre närrische Erziehung mich zur Hölle führen könnte; auch darüber macht Grossmama sich Sorge, dass der Onkel aus Nerft ein so verwünschtes Buch liesst. Die Tante sagte: „Es war bei dem bloss Neugierde, er wollte doch sehen, was ein Lumpenjude schreiben kann, aber mein Schwager wird nie, wie die kluge Recken sagen, dass er das Buch versteht.““

Besprechung.

Rosenberg, J. Assyrische Sprachlehre und Keilschriftkunde. A. Hartlebens Verlag. Wien, Pest, Leipzig 1900. VIII und 184 S.

Die überwältigenden Resultate, die die Assyriologie im Laufe der letzten Jahrzehnte zu Tage gefördert hat, haben nicht bloss für den

---

[1]) Dieser Brief befindet sich im Archiv des Schlosses Löbichau, das einst der Dorothea v. Kurland gehörte, und ich verdanke den Auszug desselben der Güte des Herrn Prof. Dr. Rachel.

[2]) Nach einem mir von dem Herausgeber des demnächst erscheinenden Buches: „Elise von der Recke. Aufzeichnungen und Briefe aus ihren Jugendtagen, herausgegeben von Paul Rachel“, freundl. zur Verfügung gestellten Aushängebogen.

[3]) Herr v. Korff.

[4]) Frau (spätere Reichsgräfin) von Medem.

Sprachforscher, Theologen und Historiker Interesse, die keilinschriftliche Litteratur enthält auch für mannigfache andere Fächer eine Fülle beachtenswerther Einzelheiten. Es ist daher dringend geboten, dass nicht bloss die Assyriologen von Fach in die Kenntniss der keilinschriftlichen Litteraturdenkmäler eindringen, sondern dass auch jedem Gelehrten, ja jedem Gebildeten überhaupt, die Möglichkeit gewährt werde, selbst das Studium der assyrischen und babylonischen Sprache zu betreiben, soweit das für seine Zwecke erforderlich ist, damit er sich nicht mit Uebersetzungen zu begnügen brauche, die er kritiklos hinnehmen muss und die ihm doch nur ein schwaches Abbild des eigenartigen Originals geben können.

Das vorliegende Buch von J. Rosenberg soll nun einen jeden in den Stand setzen, sich die Anfangsgründe des Assyrischen anzueignen, damit er, derart ausgerüstet, mit Leichtigkeit in die Geheimnisse der Assyriologie eindringen könne. Seiner Aufgabe wird das Büchlein insoweit gerecht, als es dem Anfänger die elementarsten Begriffe in fasslicher und ansprechender Form beibringt. Man wird nach dem Studium dieser kleinen Grammatik ohne allzu grosse Mühe die sonst für das Selbststudium wenig geeigneten grösseren Grammatiken und Lehrbücher durcharbeiten können. Diese freilich wird das Büchlein nie ersetzen können, und ohne die Anleitung dieser unentbehrlichen Hilfsmittel wird an eine sichere Resultate erzielende Forschung nicht zu denken sein.

Als erste Einführung in das eigenartige Idiom und Schriftsystem kann man das Werkchen aber gut gebrauchen. Es bietet dem Lernenden eine Uebersicht über die wichtigeren Zeichen und die Schriftlehre, über Laut- und Formenlehre und behandelt namentlich das Verbum mit dankenswerther Gründlichkeit und Uebersichtlichkeit; auch sind einzelne interessante Texte zur Uebung in Transscription und deutscher Uebersetzung beigegeben. Dem Ganzen folgt ein Syllabar, Chrestomathie mit Aussprachebezeichnung und Uebersetzung und ein kleines Vokabular. Als ein Mangel muss die Beschränkung auf das Assyrische bezeichnet werden. Um sich ein eigenes Urtheil über die Ergebnisse der Assyriologie zu bilden, ist nothwendigerweise auch die Kenntniss des Babylonischen erforderlich. Es hätte also in der Einleitung auf das Babylonische hingewiesen werden müssen, und die Zeichen waren zugleich in babylonischer Schreibweise anzugeben Bedauerlich ist auch, dass Verfasser den Unterschied zwischen dem Babyl. und Assyrischen nicht scharf genug im Auge behält und in der Einleitung Litteraturdenkmäler als assyrisch bezeichnet, die in Wahrheit babylonisch sind. Auch sonst unterlaufen dem Verf. einzelne Unrichtigkeiten, so z. B., um von Anderem zu schweigen, ist das jüngste Litteraturdenkmal nicht die Inschrift des Antiochus Soter 280 v. Chr., sondern es giebt Thontafeln aus dem Jahre 81 v. Chr. (vgl. Reisner, Sumerisch-Babyl. Hymnen, Publication des Kgl. Museums zu Berlin); Duppu bedeutet nur „Tafel", niemals aber „Lehrgang". Im ganzen wird man dem Büchlein seine Anerkennung nicht versagen, es bedeutet immerhin einen Fortschritt in der Popularisierung der Wissenschaften.

Dr. Dienemann.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.
Für die Redaction verantwortlich: Dr. M. Brann, Breslau.

Zur Charakteristik des Levi ben Abraham ben Chajjim.

Von

Dr. **Leo Bäck.**

(Fortsetzung von S. 167).

Verhältniss Gottes zur Welt.

Alle Schwierigkeiten, die sich daraus zu ergeben scheinen[1]), dass Gott einerseits ein freier Act der Schöpfung aus dem Nichts und andererseits ein ewig gleicher und ewig unveränderlicher Wesensinhalt zugesprochen wird, beruhen nach

---

[1]) Cod. hebr. Mon. f. 90a f. ואם על כל זה נקרבהו לדעת כפי יכולתנו בדרך שאלות ותשובות שאם תשאל אחר ששלמות האל הוא בפעל בכל עת איך היה עת שלא ברא יהיה תחלה בכח ואיפשרות ואחר שיצא לפעל וכל פעל הכח הוא להעדר הוא חסר ויצטרך למוציא נשיב כי לא היה זה יציאה מן הכח אל הפעל והשנוי והחדוש היה בערכנו לבד לא בערכו כי התחלה בלא נמצא וסבותיו ושבעו והשוה כל הנמצא וסברם [וסבותיו] הכל היה נמצא בעצמו מסודר ביודיעתו כמו שאמרו שהבורא בפנים הוא הנמצאת כולם וכשרצה השפיעו והראהו בלב הפילוסופים. ואם תאמר מכל מקום בהראותו לנו תכונות ברואנו מלאכתו ועשה זה במחשבתו אחר שלא עשה כן כי היה שנוי וחדוש לרצונו נשיבהו כי מקדם בלי התחלה היה נגזר בחפצו הקדום לברא העולם לעת שבראו להראות לכל עבדיו תכונותיו ועוצם יכלתו ואת יקר תפארת גדולתו ואע"פ שאין דבר הקב"ה שלמות ויוסיף לו מעלה אבל עשה זה על צד הנדיבות והחסד והשפע התועלת והטוב אל ברואיו כי הוא מקרה [מקור] הטוב ומבוע החיים ולרוב הודו והעדפת טובו וגדלו שפוע לכל צד על כן דמה הכתוב שפעו למקור מים חיים וגם כי הוא ערב לכל כמים יכן יקרא. (Prov. 25,25) קרים על נפש עיפה Der Text unseres Ms. ist wahrscheinlich hier nicht ganz correct, z. B. bei der Stelle כמו שאמרו, wozu zu vergl. ist Batlajusi: Bildl. Kreise, p. 36 אם' החכמים כי הבורא ית' עם כל דבר und ibid. מאמר הקודמים מן החכמים כי האל עם כל דבר ferner More I, 69 כי במציאות

unserem Autor, der darin wieder dem Maimuni folgt[1]), auf einem Denkfehler. An Stelle des theocentrischen Standpunktes, von dem aus allein wir eine Einsicht in das göttliche Wirken gewinnen können, nehmen viele den anthropocentrischen Standpunkt ein[2]) und gelangen dadurch zu Widersinnigkeiten, auf Grund derer sie dann die Annahme eines Schöpfungsactes als widersinnig hinstellen wollen. Die Kategorieen menschlicher Erfahrung werden auf das Transcendente angewendet; es ist dasselbe Verfahren, das Maimuni schon in seiner Attributenlehre zurückgewiesen hatte[3]). Als die Welt ins Dasein trat, ging eine Veränderung vor in Beziehung auf sie und auf uns, nicht aber in Beziehung[4]) auf den Schöpfer. Und ebenso waren, als

---

הבורא הכל נמצא sowie eine von Kaufmann: Spuren Batl., p. 49 angeführte Stelle aus Kalonymos' Königsbuch: אמרו החכמים שהבורא בכל u. ibid. מה שאמר מקור חיים, Vergl. auch Gebirol, אחד מחכמי הנצרים שהאל' מתנדב עצמו לכל מצוי וכו'. ומפני זה היה עצם השכל שוקע בפנימיות הדברים ומפלש בהם וכל שכן : ed. Munk, III, 14 שיתחייב · · שיהיה כח האלוה · · מפלש בכל, vergl. Ibn Esra zu Gen. 1,26, Ex. 23,21 etc.

[1]) S. More II, 17. Wenn L. b. A. auf diese Einwände, die durch die vorangegangenen Ausführungen schon widerlegt sind, nochmals ausführlich eingeht, so folgt er damit einem Rathe Maimuni's; s. More II, 14 (nach der Emendation in der Ausgabe von M. E. Stern f. 28a Anm.): וזהו כמו כן קשה מאד וזהו אשר צריך כל משכיל להתירו ולהראות סוד vergl. dagegen ibid. (f. 28b): ועוד על צד ההרחקה שהם אומרים איך היה הבורא ית' וישת' בטל.

[2]) Das gleiche Argument hatte Maimuni bereits angeführt, um die anthropomorphischen Wendungen der Bibel in philosophischem Sinne zu deuten, er hatte gezeigt, dass auch viele Sätze der Schrift vom anthropocentrischen Standpunkt aus von Gott sprechen und so dem Wortlaute nach etwas von Gott, in Wahrheit etwas vom Menschen aussagen. S. oben S. 33 und die folgende Anmerkung.

[3]) S. oben S. 30. Es ist scholastischer Grundsatz, dass die Erforschung des göttlichen Wesens in der Explicirung des unanfechtbaren Gottesbegriffes besteht; hierauf beruht auch der Gegensatz Maimuni's gegen den Kalam, s. More I, 71, sowie II, 17: לא . . . אלא שיביא לנו ראיה; in letzterem Capitel nennt er משבע המציאות אבל ממה שיחייבהו השכל בחק השם dieses Princip eine schützende Mauer, die er um die Religion aufgeführt habe. Für Maimuni folgt aus dieser Unmöglichkeit, das Wesen Gottes durch das Wesen der Welt zu erklären, seine Erkenntnisskritik und sein Agnosticismus, s. oben S. 162. — Man sieht hier wieder, wie Maimuni's System auf festen, stets innegehaltenen Principien beruht.

[4]) Ueber ערך cf. More I, 52, d. Samuel ibn Tibbon identificirt in seiner Terminologie ערך mit יחס. Kaufmann macht in seiner Attributenlehre p. 388, n. 45 darauf aufmerksam, dass erst Maimuni den Unterschied zwischen ערך und הצטרפות genau fixirt hat. Es sei hier bemerkt, das über das aus הצטרפות und שלילות zusammengesetzte Attribut, von dem oben S. 34 die Rede war, zu vergleichen ist Abr. ibn Daud: Em. rama, ed. Weil, p. 54. u. 82.

Gott sich zu bestimmter Zeit den Denkern und Propheten offenbarte, in diesen neue Ideen entstanden[1]), nicht aber in Gott; ihnen wurde eine höhere Vollkommenheit dadurch zu Theil, nicht aber ihm.

Die Welt war durch Gottes Weisheit ideell erschaffen und in Folge dessen im höchsten Grade wirklich, bevor sie materiell in die Erscheinung trat, ganz wie die Sonne leuchtet, auch wenn sie niemandem leuchtet[2]). Nicht nur mit seiner Thätigkeit, sondern auch mit seinem Willen und seiner Weisheit ist Gottes Vermögen identisch[3]). Und deshalb hat er die Welt, die er von Ewigkeit her, wie er sie gedacht hatte, auch stofflich schaffen konnte, doch erst geschaffen, als seine Weisheit dazu den Zeitpunkt erwählte[4]); ganz wie er z. B. auch nichts logisch Unmögliches thun könnte, weil dies seiner Weisheit widersprechen würde. Hierin liegt daher kein Mangel, sondern eine Vollkommenheit[5]).

Aus seiner Vollkommenheit ist überhaupt sein ganzes Verhältniss zur Welt zu erklären. Gottes Wesensfülle ist so gross,

---

[1]) S. cod. hebr. Mon. f. 90b: ואם תאמר עוד הנה ידוע כי לו הבורא וחכמתו [חכמתו] וחפצו ויכלתו וזולת זה מתאריו הכל אחד אין דבר נוסף אם כן קודם נברא העולם שהיה יכול לבוראו הוא רוצה לבוראו ומי היה מעכב התשובה כי לא [–] יכלתו ופעלתו אלא במה שתיוחד בו חכמתו ורצונו על כן לא נתיחד יכלתו לברא העולם אילא לעת שגזרה חכמתו ומפני זה לא יתלה יכלתו רק בשנות המעשים ולא יתכן לשנות עצמו ולא לעשות קצת הנמנעות כמו שנזכר בחתימת דברים בהשגחה ואין זה חסרון בחקו אבל שלמות כמה שאמר והביט אל עמל לא (Hiob 35,13) [לא אוכל] און ועצרה (Jes. 1,13) אך שוא לא ישמע אל (Hab. 1,13) תוכל וירא און ולא יתבונן (Hiob 11,11) וזה מקום לא ידע אל (Hiob 18,21). לא יתכן לומר על האל שיהיה פועל בחיוב שאם כן יהיה ענינו בדבר הפועל [הפעול?] בטבע הפועל בהכרח כל עת שימצא חומר מוכן כענין באש כי כל פועל ברצון הוא פועל בעת שבוחר לפעול ורוצה לעשות על כן כשרוצה האל ברא העולם בחפצו ובמאמרו והדרך הקלה והקצרה הקרובה שאנו מחזיקים בזה והוא הטוב שאינו (?) בו כי האל חדשו ובראו והמציאו משפעו מבלי זמן ותנועה לעת שרצה וגזר מקדם והוא היה כפעל בעצמו תמיד כי פעלו הוא ואע"פ שלא ימצא פעול כמו השמש מאיר בעצמו ואפ' לא יאור אחד ממנו והן האש חסה כפעל כי חכמתו גזרה שלא פעלו קדמון ושלמות והתחייב שלא ישתתף עצמו [לעצמו] דבר בקדמות ושלא ידמה העלול לעלתו בהכרח ומשלמות יכלתו כרצונו כשהמציא אחד [אחר] שלא המציא וביחדו האותות בפעלותיו לשנות מנהגם לעת שרצה וכן משלמותו שלא ישנה דבר בטוב אבל הוא השוב גמור והקדמון הגמור ולזה גזר לברא הכל לעת שירצה אע"פ שלא יתכן לנו לצייר עת בלי תנועה ולא למה יחד העת. ההוא ואל זה רמז באמרו עת לחשות ועת לדבר (Eccl. 3,7) כי המצא האל לעולם יקרא דבור כמו שנבאר וכן אמר בדבר ד' שמים נעשו (Ps. 33,6) ואל יקשה אלה אם כן יהיה פעם בכסא ופעם בלא כסא כי כסאו האמתית הוא עצמו כאמרו כי יד על כס יה (Ex. 17,16) ועליו נאמר נכון כסאך מאז מעולם אתה (Ps. 93,2) וכן אמרו אתה ד' לעולם תשב כסאך לדור ודור (Thr. 5,19) כי אחר שזכר שני ישראל וחלוף ענינם אמר כי הוא יחב' לא ישיגנו שני.

[2]) Vergl. Ibn Esra, Kurzer Commentar zu Exod., 23,20.

[3]) S. More I, 69 u. III, 13.

[4]) Vergl. Kaufmann, Attributenlehre, S. 304 ff.

[5]) S. More III, 15 vergl. II, 29. — Ueber den „Thron Gottes" s. More I, 9 u. II, 26.

dass sie überströmte, und die Welt wurde; von Gott emanirt das All. Die Emanationstheorie hatte zur Zeit unseres Autors Heimathsrecht in der jüdischen Religionsphilosophie gewonnen. Diese geheimnisvolle neuplatonische Lehre war von einem sonst mystischen Anschauungen so zugeneigten Philosophen wie Jehuda ha-Levi auf das Entschiedenste bekämpft[1]) und von einem so nüchternen Denker wie Moses Maimonides zu einem integrirenden Bestandtheil seines Systems gemacht worden[2]). Sie bot in der That für die damalige Philosophie die bequemste, wenn nicht die einzige Möglichkeit, die Schöpfung des Stoffes zu erklären und dadurch einerseits dem Pantheismus, andererseits der aristotelischen Weltewigkeit zu entgehen. Aber in ihr berührte sich auch die Theosophie mit der Philosophie und sie hat die Brücke gebildet, welche viele von dieser zur Mystik hinübergeführt hat[3]).

Mit der Emanationslehre ist die Annahme der Unvergänglichkeit des Stoffes aufs engste verknüpft, da die Nothwendigkeit der Ursachen das Fortbestehen der Wirkung einschliesst[4]).

---

[1]) S. Kusari IV, 25 u. V, 14.

[2]) S. More II, 11 u. 12.

[3]) Zwischen den zehn Sephiroth und den zehn separaten Intelligenzen liess sich leicht eine Verbindung finden. S. Albo, Ikkarim II, 11: ויקראו העלולים ספירות . . השכל העשירי והוא השכל הפועל והוא הספירה העשירית שיקראו שבת. S. auch oben S. 159. — Wie sehr die Lehre von den Sephiroth allgemeine Geltung erlangt hatte, kann man daraus ersehen, dass sie im Bemidbar rabba unter den Zahlenbeispielen sich findet, s. dort sect. XIV zu 7,80: כנגד עשרה מאמרות שנברא בהם העולם וכנגד עשר ספירות בלי מה. Daraus, dass zwischen מאמרות und ספירות geschieden ist, könnte man vielleicht schliessen, dass der Autor des Bem. rabba das Buch Bahir noch nicht kennt. — Dass die Schöpfung, wie es in unserer Textstelle heisst, auf einem Befehlen beruhe, ist averroistische Anschauung, s. Albo Ikk. II, 13: אמר אבן רשד שהאל צוה אל ההתחלות שיצוו אל הגלגלים שיתנועעו אלה התנועות ושבמצות המצוה עמדו חשמים והארץ. Vergl. die vorangehende Textstelle sowie Schreiner, Kalam, S. 34, Anm. 2.

[4]) Ganz besonders entschieden war dies von Averroes behauptet worden; s. Munk, mélanges, p. 357f sowie Schemtob zu More II, 13, wo als Ansicht des Averroes mitgetheilt wird: ראוי שתבין שזה העולם מההויה וההפסד כלו מחודש זולת החמר והגשמות . . וכל הצורות והמקרים הם מחודשים ואלו יעלו אל תנועת הגרמים השמימים ותנועת הגרמים השמימים הם נצחיים אם כן כל מי שימצא בכאן הוא החכם ב"ר אמר שאם היה העולם אפשרי קודם שימצא מחודש ונצחי sowie zu II,14, pr. IV: הנה יחוייב שיהיה העולם נצחי . . . כי אשר אפשר בו לקבל היצחיות אי אפשר שיהיה נפסד ולכן יאמר החכם . . אם העולם אפשר שימצא נצחי מחוייב שיהיה נצחי וכו'. Diese Behauptung des Averroes steht im Zusammenhange mit seiner Polemik gegen Ibn Sina, der die Existenz für ein blosses Accidens erklärt hatte, was Averroes und ihm folgend, Gersonides widerlegt hatte, s. Munk a. a. O., Joël, Levi ben Gerson, p. 70, Kaufmann, Attributenlehre, p. 422.

Unser Autor kommt deshalb auf diesen Punkt nochmals zurück und betont es nachdrücklich, dass die Welt, wenn auch geschaffen, a parte post als ewig hingestellt werden müsse. Da die Sphären[1]), die Ursachen der sublunarischen Welt, nothwendig ewig sind, insofern ihr Verlangen[2]) nach Gott nie auf-

---

Vergl. Ephodi zu More II. introd. XIX: ן' רש"ד סובר שכל הנמצאות הם מחוייבי המציאות בבחינת סבתם ולא יצדק עליהם שם האפשר כלל אמנם הרמו"ל סובר כדעת אבן סינ"א ואבוחמ"ד. Maimuni hatte die endlose Fortdauer der Welt aus ihrem Zwecke — s. More II,28 — und aus dem Willen Gottes hergeleitet, s. More II, 27 und II, 29: ונאמין שזה המציאות לעולם נצחי על זה הטבע אשר רצהו יתעלה • • אע"פ שיש יכולת לו ית' לשנותו כולו או להעדירו • • אלא השם וחכמתו גזרה שימציא היצור בעת שהמציאו ושלא יעדר זה אשר המציא. Vergl. auch Schemtob zu More III, 13: וכשתתבונן בספר ההוא המיישר אל הנכונה • • יתבאר לך הענין הזה • • ר"ל שתכלית מציאותו שיהיה זה הדבר קיים ונצחי מתמיד כמו שהוא בציורו ית'.

[1]) S. Cod. hebr. Mon. f. 94b: ואל יקשה לך אמרם ר"ל שיתא אלפי שני הוי עלמא וחד חריב — Rosch hasch. 31a — כי לא אמרו כלה או חחר לתהו אלא וחד חריב שיורה על הפסד וחרבן יבא בעולם בסבת אש ונפרית בהתגבר יסוד האש ויתלהב האויר וישרף הכל או בעבור מבול בהתגבר יסוד המימי וישוב קצת מן האויר המים וכן דעת האומר בונה עולמות ומחריבן (Ber. rabba s. III) וכן אפשר לדעת אבן סינא וזולתו מן החכמים אמנם ארסטו' ואבן רשד ימאנו זה כמו שהתבאר בדברינו בחכמת הטבע'ואמר שחכמה גזרה על מציאות המבין ואלו יבטל האדם או רבים מבעלי חיים היה מתחייב העדרם כן והמצא אדם לא מאדם נמנע אך לדעת אבן סינא יתכן בקצת המקומות להתחדש באורך הזמן אדם ממזג היסודות • • • אמנם משפט פרשת המבול יראה כי אפשר להיות הפסד כללי וממה שהצריך להכנים בסיבה [בתבה] מכל מין ומין איש ואשתו הראה כי השבתם נמנע • • על כן נראה מדעתם שהמצא אדם לא מאדם נמנע • • גם אפלטון הודה בנצחות העולם וכל שכן אומרים בסבות האישים וחזרתם חלילה. ואל יקשה לך אמרנו בנצחות העולם עם היותו מחודש והלא כל מה שיש לו התחלה יש לו סוף כי זה לא יתחייב אלא בדבר שיתחדש בדרך ההויה והוא מתחייב לאפלטון לא בדבר שנעשה מן ההעדר ודמיון זה יסצא בנפשות הצדיקים הנשארות לנצח מן הראוי להיות העולם עומד תמיד כי ישאר בהתקיים סבותיו שהם הגלגלים והשכלים הנפרדים הראויים להיות נצחיים כי אין לשמים הפך ואין צורותם מתהפכות כמו שהם צורות היסודות ואין תכלית לחשוקתם לחשקם ותאותם אל בוראם ותשוקתם להשיגו ותמיד הם בפעל בציורם ומושכלם ואחר שהשכלים הנפרדים בלתי בעלי תכלית ההנעה היו הגלגלים בלתי בעלי תכלית ואחר שהפעל לא יגיע אליו שנוי וכן החומר לא יתחלף טבעו וענינו אינו בהכרח לא יפול שנוי בנפעלים ולא יתחלפו מיני ההויות הנמצאים הם ולא ישתנה טבע אישיהם ממה שהם בו כי הפועל יפעל לעולם בענין אחד ולזה אמר ואין כל חדש תחת השמש (Eccl. 1,9) ואמרו עולם כמנהגו נוהג (Ab. sara 54b) ולא יסתור זה ענין הנפלאות כמו שהתבאר לפי שכל העולם הגופני התיכון והשפל עימד בקיום השכלים הנפרדים קרא המלאכים זרועות עולם (Deut. 33,27) כי ענין הפסוק שהבורא קודם לכל ובו קודם הכל הוא והוא מקומו של עולם (Ber. rabba s. 68) כאמרו מעונה אלהי קדם (a. a. O.) ואמרו ופתחת זרועות עולם להוריות שתחתיו הן [הם] המלאכים והם אשר יבואו אחר סדרנתי והם פסלייתי שבאמצעותם יעשה הכל בפה שיענם (cf. Ps. 55,50):הם גבורי כח עושי דברו (Ps. 103, 20) ומה שאמרו לעולם על מה הוא עומד ר"ל מן העולם השפל ונחלקו בו אם נצטרך להכנס בנתינת צורות השפלים שכל נפרד או יספיק בהם כחות הגלגלים וזהו שאמרו קצת החכמים שעמידתו על שנים עשר עמודים (Chag. 12b) ר"ל אל [על] המזלות וקצתם על צדיק אחד (a. a. O.) שנאמר וצדיק יסוד עולם (Prov. 10,25) רמז על השכל הפועל.

[2]) S. hierüber More II, 4 und oben S. 38, Anm. 6. Ueber den Ausdruck תשוקה vergl. z. B. More II, 19 sub fin., wo die Bedeutung des Verlangens bereits ganz in die der Richtung übergegangen ist. Dass das Wort רצוי in unserer Textstelle „nothwendig" widergiebt, s. Kaufmann Attributenlehre, S. 333, Anm. 204.

hört, so ist auch die aus ihnen einmal hervorgegangene Wirkung von unbegrenzter Existenzdauer[1]). Die Ewigkeit der ins Dasein getretenen sphärischen Gesetze bedingt die gleiche Art der Existenz bei den sublunarischen Gesetzen. An und für sich brauchte es dadurch aber nicht ausgeschlossen zu sein, dass auf der Erde grosse natürliche Revolutionen einstmals stattfinden werden. Was bei der Sündfluth geschah, dass ein Element die anderen zurückdrängte[2]), könnte sich wiederholen. Die Fortdauer der Arten[3]) würde dadurch nicht negirt sein, wenn anders man der Ansicht Ibn Sina's folgen darf, dass unter gewissen Umständen durch die Mischung der Elemente eine Urzeugung möglich sei[4]). Jedoch liegt kein zwingender Grund vor, solche elementare Umwälzungen als zukünftig hinzustellen; philosophische Forderungen und Bibelworte widersprechen sogar dieser Annahme.

Die endlose Fortdauer der Welt ist in jedem Falle gegen Zweifel sicher gestellt. Der Satz von der Vergänglichkeit alles Entstehenden gilt, wie schon bei der Widerlegung der peripatetischen Ewigkeitsbeweise bemerkt wurde[5]), nicht bei dem, was durch einen Schöpfungsact aus dem Nichts in die Existenz geführt wurde. Dass etwas, was einen zeitlichen Anfang hat, doch kein Ende in der Zeit zu haben braucht[6]), zeigt schon die Thatsache der Unsterblichkeit der Seele[7]). Die Mittelwesen sind, wie die Bibel sagt, „die Arme der Welt“ [8]), sie

---

[1]) S. d. oben über die Ansicht des Averroes angeführten Stellen. Vergl. Gersonides, Milch. VI, 1, 16 p. 359: וכאשר היה הגרם השמימי בלתי נפסד הוא מבואר שאי אפשר בעולם שיפסד כי הגרמים השמימיים ישפעו בכאן מה שישלימו בו אלו ההויות מה שהתמידו נמצאים ולזה היה זה המציאות השפל גם כן בלתי נפסד. Vergl. ibid. VI, 1. 14 p. 353.

[2]) S. ibid. VI, 1, 15 p. 358: ולזה אמר בספר אותות השמים כי אפשר שתשוב היבשה ים והים יבשה וכו'.

[3]) Vgl. More III, 13: והתכלית האחרונה למין התפדת זאת הצורה בהמשך ההויה ונמצאו הדברים מהם נצחיים באיש, s. auch Schemtob zu diesem Kapitel: והפסד ומהם נצחיים במין כפי מה שאפשר שיקבלו מהנצחיות והטוב.

[4]) Dieser Fiction folgend liess Ibn Tofail seinen Chajj. ibn Jakdhân durch Urzeugung geboren werden, s. Munk, mélanges, p. 413.

[5]) S. oben S. 164.

[6]) Ueber diese Annahme s. die S. 341, Anm. 1 angeführten Stellen. Vergl. More II, 28: und ibid.: אע"פ שהיו נבראים ר"ל אלו החקים הם לא ימושו העולם ומה שבו עומדים על טבעם לנצח ואע"פ שהם עשויים.

[7]) S. More II, 27: וכן נפשות החשובים הם יפי דעתינו נבראים לא יעדרו כלל.

[8]) Cf. Ibn Esra zu Deut. 33, 27: והנאון אמר כי ומתחת פירוש ומתחת השם ולא פירש כלום.

vermitteln und erhalten ihr die Fortdauer; die Naturgesetze sind unverbrüchlich und unvergänglich[1]).

Auch durch das Eintreten sogenannter Wunder[2]) wird die Stabilität der Weltordnung — und mit diesen Darlegungen steht unser Autor ganz auf Maimuni'schem Boden[3]) — keineswegs gebrochen[4]). Die Naturgesetze sind nicht aus einem nothwendig wirkenden Absoluten hervorgegangen, sondern sind von einem frei nach Absichten handelnden Gotte geschaffen worden. Deshalb sind sie der Ausdruck nicht nur des Wesens der Dinge, sondern vor allem auch des göttlichen Waltens[5]). Der Wille des Schöpfers tritt im Naturgeschehen zu Tage. Was als Wunder gilt, ist keine Verletzung der Regel und keine Abweichung von

---

[1]) Vergl. oben S. 66. S. auch More II,29: נאמין שזה המציאות לעולם נצחי על זה הטבע אשר רצהו יתעלה לא שישתנה ממנו דבר בשום פנים אלא בפרטיו על צד המופת. Ueber den zu Anfang unserer Textstelle angeführten talmudischen Ausspruch vergl. die Erklärung desselben im More II,29 sowie die dazu gehörige Bemerkung Schemtob's: והוא על צורה אחת ירצה על דעת שהעולם חוזר חלילה was zu vergleichen ist mit den Worten unseres Autors: אומרים בסבות האישים וחזרתם חלילה. Ueber die Deutung von Prov. 10,25 vergl. Kusari, ed. Kassel, S. 43, Anm. 5 und Kaufmann, Attrib., S. 205, Anm. 181.

[2]) S. cod. hebr. Mon. f. 95a (überschrieben כשברא הק"ב"ה :(פרק המופתים את העולם נתן לכל דבר טבע הראוי לו לפי החכמה ויחדו להתנהג בו תמיד חוק נתן עם כל דבר כעלתו [כעלתו?] ויחד בטבעו הנפלאות שגזר להיות בו כעת שגזר גם הטביע בעליונים וסדרם בענין שיעשו פועלים אלה עתים ההם לא שיתחדש לשם רצון לשנות את הטבע בעת עשותו האות כי יחייב זה לאל שנוי ונאמר אני ד' לא שניתי יכו" (Mal. 3,6) וכן אמרו חכמים ז"ל תנאי התנה הקב"ה עם הים שקרע [שיהא נקרע] ועם האור שלא יזיק [תזיק] לחנניה וכו" (Ber. rabba s. 5) נמצא שאין המופתים הפך גמור בטבע עד שיהיו דבר שכבר התבאר בטולו במופת בבקשת הנמנעות כמו שנזכיר . . . ואיפשר שרמז בהפיכת המטה לנחש על התעוררות שכלו להדבק בשם ולהושיע ישראל כי התעוררו הטוב אחר הציור והעצה יקרא נחש גם כן כאמרם שני נחשים טובים(Chul.95b ?) "כבר ביארנו שאין השם המיוחד נופל רק על התחלת הכל ואין מי שיוכל לשנות הטבע רק מי שהוא חייב המציאות להיותו סבה ראשונה לטבע . . . על כן אמרו ושמי ד' לא נודעתי להם (Ex. 6,3) כי בזה השם לבד יתכן לחדש המופתים . . . הדברים היוצאים מן הטבע על פנים רבים להיות לה יכלת [להיות יכלת] הבורא מה שהם חוץ מטבעו [מטבעם] בעמידת המים מהגרות ממעלה למטה כי טבעם ההגדה וההתרפקות ומהם יציאת הדבר בעצמות בשוב המטה נחש ומהם זרות הטבע בהבאות קולות ומטר בעת הקציר כי הדברים הטבעים הזוים על הרוב ומהם שוב המחוייב נמנע או באיפשר או שוב הנמנע מחוייב או איפשר או שוב האיפשר הכרחי ולא לא תלה [ולא תלה] יכלת הבורא בו בשוב העבר הזה או עתיד או בהפך או השתנות קוטר המרבע לצלעו או שוב ההוה נצחי או הפך שוב הנצחי הוה הנפסד.

[3]) S. More II, 29, s. besonders: וזה אם הוא כמו שתראהו הוא מורה על מעלת האוסר והיות קשה בעינינו מאד שישתנה טבע אחר מעשה בראשית או יתחדש רצון אחר שהונחו והוא ההקש בשאר הנה כבר התבאר לך הענין ונגלה הדעת והוא שאנחנו נאות כן sowie: לאריסט"ו וכו'. Hieraus ergiebt es sich, dass Maimuni die Auffassung, welche er in der Midraschstelle findet, als seine eigene auch hinstellt. Vergl. auch Ephodi zur Stelle § ם: ר"ל שיראה מדבריהם שהנפלאות כולם הם ענינים טבעיים.

[4]) S. oben S. 66.

[5]) S. More I, 69: ולזה יגיע סדור כל תכלית אל רצונו ואל חכמתו וכו'.

ihr, sondern eine seit ihrem Entstehen in ihr liegende, praedestinirte Variation. Die Wunder sind ganz ebenso praedestinirt wie die Gesetze. Sie finden in dem freien Schöpfungsacte ihre zureichende Erklärung, ganz wie dies mit der Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit des Naturlaufes der Fall war [1]). Mit der Lehre von der Weltschöpfung steht und fällt daher die Annahme von Wundern [2]); nur dann sind diese möglich, wenn die Naturgesetze durch einen freien göttlichen Act in die Existenz gerufen wurden. Deswegen ist auch Gott allein im Stande, Wunder zu üben [3]); der Prophet ist nur Werkzeug und Bote, welcher das, was von Ewigkeit her beschlossen ist, den Menschen verkündet [4]). Deswegen steht aber auch das, was aus logisch-mathematischen Gründen unmöglich ist, über der Wunderthätigkeit; denn Gott kann das Unmögliche nicht möglich machen [5]). Die auf diesen Gründen beruhenden Gesetze sind konstant und völlig unverbrüchlich.

---

[1]) S. oben S. 165f.

[2]) S. More II, 25: אמונת הקדמות .. הנה היא סותרת הדת מעקרה ומכזבת לכל אות הדעת ההוא לא יסתור יסודי התורה ולא תמשך אחריו הכזבת האותות. S. auch und ibid.: oben S. 160. — Ueber die Allegorisirung der Schlange vergl. More II,30, über die Gruppirung der Arten von Wundern vergl. Gersonides, Milch. VI, 2, 9 p. 442 (ed. Leipzig) vergl. z. B. die Worte unseres Autors: ומהם יציאת הדבר בעצמות בשוב המטה נחש mit denen des Gersonides a. a. O. משל מה שבעצמים ההפך המטה לנחש.

[3]) Gegen Ghazali, ibn Esra und Averroes: s. Ephodi zu More II, 29 § ע: אמנם שאר החכמים יש להם דעת אחרת בענין הפלאים מהם אבוחמ"ד שסובר שסגולת הנפש היא לפעול בהיולי העולם. ולפי ר' רש"ד נפש האדם הנביא תפעל בנמצאות בבחינת היותה נקשרת באחדות עם השכל הפועל והוא דעת ר' עזרא וכמו שהוא מבואר בסוף כוונת אבוחמ"ד. Die Ansicht des Averroes und ihre Quelle ist ausführlicher dargestellt von Schemtob zu II,29, letzter Abschnitt. Vergl. auch Kusari V, 12 und die von Kassel S. 397, Anm. 1 dazu angeführte Stelle des Averroes, sowie Gersonides, Milch. VI, 2, 10 p. 446 u. 447: והנה ידמה שכבר נטה לזה הדעת החכם ר' אברהם אבן עזרא וכו" u. ibid. p. 449 u. cp. 11, p. 453. S. auch oben S. 67, Anm. 6, wo die hier angeführte Stelle des Gersonides nicht genau citirt ist.

[4]) S. More II, 29 sub finem.

[5]) S. More III, 15. Zu dem mathematischen Beispiel unseres Autors vergl. ibid. II, 13 pr. 2: או יבוא מרובע קטרו שוה לצלעו.

(Forts. folgt).

Urkundliches Material zur Geschichte der Egerer Judengemeinde.

herausgegeben

von

Dr. **Jakob Simon,** k. k. Professor.

(Schluss von Seite 319).

Anmerkung zu Urkunde 16: Unter den Juden, welche beim Judenmorde (1350) entkommen waren, befand sich auch der hier erwähnte „Mayer". Schon am 6. Februar 1351 verbriefte ihm Heinrich d. j., Vogt von Weida, sicheres Geleite in seine Heimat Eger von Hof aus (Gradl, S. 202). Dass bald nach dem Judenmorde wieder Juden aufgenommen wurden, erhellt auch aus einer Bestimmung des Stadtgesetzbuches vom Jahre 1352. Sie lautet: „Es schol auch chein Jude hier zw Eg empfangen werten, ez gescheh denn in offem rat vor dem Burgermeister vnd vor den vom rat, vnd schule allezeit der Burgermeister vnd die vom rat die vir Meister der Juden besenden vor derselbe Jude zu Jude empfangen werde, vnd sich an denselben vir Maistern der Juden ervaren, ob derselbe Jude dar Stat fugsam sei oder nicht". Es fungierten also schon 2 Jahre nach der traurigen Katastrophe 4 Judenmeister (Reichl, S. 148, Pröckl, Eger u. das Egerland, 2. Auflage, S. 621). Jener Mayer besitzt im Jahre 1360 ein Haus und einigt sich mit Enderl (Andreas) Schönbacher über den Ablauf des Wassers aus seinem Haus und Hof.

17). 1390. 19. Jänner. No. 207.

Im Jahre 1390 wurde ein Rechtsstreit der Egerer Juden mit dem Burggrafen Friedrich zu Nürnberg, Herrn von Wunsiedel, beigelegt. Der Jude Feinl von Weissenburg, wohnhaft zu Eger, und seine „Gesellschaft" (= andere Juden), hatten den Bürgern Wunsiedls vor mehreren Jahren auf 2 Schuldbriefe 1600 Pfd. Heller geliehen. Infolge eines Streites über die „Gesuche" (= Zinsen) liess der Richter von Eger im Bezirke Wunsiedel den Bürger Dobreiner pfänden und ihm die Habe wegnehmen. Auf Klagen dieses Bürgers schritt der Burggraf Friedrich ein u. wandte sich an Hinzik von der Duba, obersten Schenken Böhmens, und Bořiwoj von Swinař, kgl. Pfleger in Bayern. Diese urtheilten als Schiedsrichter: Burggraf Friedrich habe zu Pfingsten den genannten Egerer Juden an Hauptgut und Zinsen 2610 Pfd. Heller zu zahlen, hingegen entfalle die vom Egerer Richter für die Juden vorgenommene Pfändung der Habe Dobreiners. Auf diese Geschichte geht wohl auch der unter No. 5 oben erwähnte Brief Wenzels zurück (Gradl, S. 272).

Wir Fridrich von gotis gnaden Burggrafe zu Nuremberg Bekennen fur vns vnd vnser Erben offenlichn mit disem brife, daz wir aller zweynuge[1]), die wir biz vff disen hewtigen tag

[1]) Zwiespalte.

haben gehabt mit dem bescheidnen Juden feynel von Weissemburg, zu Eger gesessen, vnd mit seiner gesellschaft, die teil vnd Gemein mit im an den hernachgeschribenen gelte gehabt vnd noch haben vmb solich Sechzehenhundert pfunt Haller, die vns vor zeiten vnser Burger von Wunsidel uff zwen im brife von in entnomen vnd entlehent haben, vnd den gesuche[1]), der dorauf Sechs Jare on (= weniger) Neven Wochen gegangen ist vnd gewachsen mit guten vorrate vnd vorbetrachtunge, zu entscheiden sein gegangen zu den Edeln hern hyntzken von der Deben, vnsers herrn, dez Romischen koniges Obirsten Schenken, vnd zu hern Borsloyen von Swinar, desselben vnseres herren Obersten pfleger in Beyern, dieselben Schiedlevte gescheiden haben vnd scheiden auch mit craft diz brifes, daz wir vnd vnser Erben den vorgenanten Juden vnd iren Erben uff den schirstkunftigen heiligen pfingesttage Acht tag dauor ader Acht tag dornach fur daz obgenanten hauptgelte vnd den gesuche zwey tav send Sechshundert vnd zehen pfunt heller solicher werunge als der obgenanten von Wunsidl brife lavten vnd sagen gutlichen vnd vnuerzogentlichen gelten richten vnd bezalen sullen on verzihen und on alles geuerde; teten wir dez nicht, so sullen vnd mugen die obgenanten Juden vnd ir Erben sich halten wider an ire alten vnd vordern brife, als dauon obengesriben iste, vnd damit dise ire vnd itzund geteydingte (= jetzt entschiedene) vnd auch gescheidne schulde einbringen nach awzweisunge lavte vnd sage derselben irre alten vnd vordern brife, vnd damit sullen sie noch di di daz von irentwegen tuend werden | wider vns vnd die vnsern nicht gefrencht noch getan haben und sullen indez indeheinweise nicht weren | noch sie darumb besweren mit deheinerley vnseres hern des koniges oder anderer fursten vnd heren gepote vnd Bete | weder mit Gerichten werltlichen oder geistlichen lantfriden vnd lantgerichten on allerley geuerde vnd alslange die obgenante Summe gelt is nach der obgenanten friste zu pfingesten umbezaled beleibet | alslang soll uff iglich pfund heller alle wochen besunder zu gesuchen geen (= aufgerechnet werden) souil als ir iren alten vnd vordern der von Wunsidl brifen von dem gesuch begriffen ist vnd geschriben stet | Auch haben die obgenanten Schidlevte gescheiden umb die pfantunge, als die Juden vnd von irenwegen der Richter zu Eger in dem Gerichte zu Wunsidl gepfendet, vnd umb die ufhaltunge, als die obgenanten Juden des Dobreyners, vnseres Burgers von Wunsidl,

[1]) Die bisher aufgelaufenen Zinsen.

habe zu Eger in der Stat ufgehalten haben | waz diselben Juden derselben pfandunge vnd aufhaltunge genossen vnd vor diser Schidungen eingebracht haben, daz sal alles gen uns vnd den vnsern absein vnd in ynnen bleiben on allen abgang der obgenanten Summen geltis (= geldes), waz in aber von denselben pfantunge vnd aufhaltunge noch awsen | vnd in vor diser schidunge nicht worden vnd noch vor handen war, es Wer verburget oder nicht, daz solte wider hinter sich uff vnser arme levte in dem Gerichte zu Wunsidl vnd den uorgenanten Dobreyner vnd ire Erben geuallen; So sullen wir auch mit den itzund genanten den vnsern schaffen vnd bestellen, daz die uorgenanten Juden vnd ire Erben von in vnd iren Erben umb die vorgenanten pfantunge vnd aufhaltunge umberedet vnd vnangesprochen sein sullen. Ob sie aber dorumb anspreche wurden, So sullen wir in daz awzrichten vnd sie ledig vnd losmachen, vnd daz die obgenanten stucke punde vnd Artikel sie alle vnd irr iglicher besunder von vns vnd vnsern Erben stede (= stets) beste vnd vnuerrucket wieder gehalten; dorumb so haben wir zu merer sicherhait vnser Insigl an disen brife geheissen hangen, vnd wir, die obgenanten Schidlevte hynzko von der Duben vnd Borsloy von Swinar, Bekennen, daz wir vns diser schidunge zutun von vnsers heren dez burggrafen fleissiger bedewegen angenomen | getan | vnd gescheiden haben als oben begriffen ist vnd geschriben stet, vnd dez zu einer besten Bestetigunge haben wir vnser Insigl zu dez uorgenanten vnseres heren dez Burggrafen Insigl an disem brife gehangen; geschehen zu Nurenberg Nach Cristi vnseres heren geburt drewzehen hundert vnd in dem Newntzigistem Jaren an dem nehsten Mitwochen vor fabiani vnd sebastiani Martirorum.

Orig. a. Perg. — Von den 3 Siegeln sind 2 abgefallen, das des Pflegers von Swinar in verletztem Zustande erhalten. —

18). 1435. 20. März. Katzmann u. Genossen. No. 447.

Schon 4 Jahre nach der anbefohlenen Ausweisung gestattete der Kaiser Siegmund dem Egerer Senate die Wiederaufnahme der Juden mit der Verpflichtung, gleichen Beitrag wie die anderen Bürger zur Bestreitung der städtischen Auslagen zu leisten (vgl. No. 7). Laut Urkunde vom 20. März 1435 bewilligte Bürgermeister und Rath den Juden Katzmann von Gotha und Abraham, Meister Hellers Sohn, die Aufnahme: sie sagten ihnen und acht anderen mitzubringenden Judenfamilien, auch jetzigen und künftigen Tochtermännern Bürgerrechte zu, gestatteten ihnen Geldleihgeschäfte, ferner das Recht, einen Judenmeister, der „das jüdische Recht regiert," und einen Sangmeister wie vor alters zu bestimmen; die Synagoge und die übrigen Juden-

häuser sollten sie gegen jährliche 300 fl als „Geschoss“ (= Abgabe) an die Stadt benützen können. Gegen Zulassung weiterer Juden dürften sie ferner protestiren, nur dem Gossel wurde vom Rathe die schon früher zugesagte Aufnahme unbedingt gewährt.

Wir Burgermeister Rate vnd Gemein der Stat zu Eger Bekennen in disem offen briefe vnd thun kunt vor allen den dy In sehen oder horen lesen, das wir eingenomen haben kaczman von Gota und Abraham, meister heller sun, das sie sullen sein vnser Juden vnd mugen bey vns wonen in vnser Stat vnd sullen Burgerrechte haben, vnd wir sullen sie vorteidigen als ander vnser Burger von eym ydermenlichen, er wer awswendig oder yenwendig, geistlich oder wertlich gerichten, so waren heymlich oder offenbar, vnd haben In die gunst getan, das sy czu In mugen nemen acht wirtt (=Hausgenossen), das wer mit In tzehen vnd wir sullen sie alle beschutzen, vnd beschirmen, sie, Ir weyb, Ir kinder, Ir Tochter Manne oder czukunfftigen Dingen Irer Tochter, wan mochten weren die weil sy vngescheiden von Irem brote sind ongeuerd, vnd all ir gesind, ir leib, ir gut vnd all ir habe vor eym ydermenlichen des besten wir konnen ongeuerd, also das sy vnser Juden sint. So mugen ty leyhen ir gelt auf gesuch vnd allerley handelung, die frome Erber Juden gewonlichen ist vnd getreiben mugen; auch sunderlich wolle wir sy vorteidigen dem heiligen Reich vnd der Cron von Behem nach awfweisung der freyheit, die wir haben von unserm gnedigen herren, dem keiser vnd kunig von Behem, dabey wir sie gentzlich on Iren schaden vnd on alles geuerde behalten sullen des besten wir konnen vnd mugen, auch sulle wir sy bey allen judischen rechten lassen vnd volkumlich dabey behalten mit ir Schulen kirchhof vnd Selhaws vnd mugen tzu In nemen in demselben hernachgenanten geschosse (= Steuer) einen judischen Meister, der die Schule vnd das judisch Recht regiert, vnd Sangkmeister vnd was zu Schulen vnd Selhaws vnd kirchhof gehoret, als es von alter herkomen ist, vnd sullen in allen sachen als gut recht haben als die vorgenanten wirtte, doruber sulle wir kein andern Juden czu In tzihen lassen es sey dann, das vns die edelsten zwen oder ir vorsteer aws den vorgenannten Juden darumb biten, sunderlich der Gossel Jude mit dauid, der do hat geboten hundert guldein alle jar czu geben, komen sie auf sand walpurgentag nehstkomend oder vir wochen dornach, den mugen wir wol eynnemen, die hundert guldein tzints sullen vns der Stat czu hilff komen also das er czu Schula, czu kirchhaws vnd Selhaws gebe was Im czu seinem teyl geburet nach anczal seines geschosz vnd nach der obgenanten Juden geschos vnd sich mit In vor den

frunden gutlich betragen vmb alle müglich sach, was sie dann nicht eyn konden weren, des solten sie komen fur vns den Rate, wie wir das dann erkennen in redlichkeit, also sal es bleiben, vnd wer auch das Ir keiner der Juden vnbescheiden wer ader wurde dauon Irrethum entsteen mochte, das sal dy Judischeid bringen fur vns den Rate, vnd wir der Rate sullen In vorweisen von der Judischeit wegen vnd die eldesten vns den Rate biten, daz wir In heissen enweck czihen in eym virteil Jars vnd sullen In gentzlich darczubeholffen sein, das es zugee, vnd sullen In volkumlich mit seiner habe vnbeschadigt lassen wekczihen; auch haben wir In die macht gegeben vmb die schalanp Juden, die do pflegen zu wandern durch die lanndt, die da vngewerlich weren der Stat oder In, das sy dy mugen straffen vnd vorweisen aus der Stat; bedorffen sy vnser darczu, so sullen wir In darczu behulfilich sein, vnd was dieselben Juden dawider setzten oder redten, das sol In vn behulfflich sein vndden Juden ongeuerde vnd sol in von vns zu keinen schaden nicht komen, auch ab sie solten gelt haufheben czugeschotz oder tzu anderley, das sich vnter der Gemein von redlichen sachen geburet, wer dann das sich yemant darwider setzte, wenn vns dann die eldesten oder die vorsteer von der vordersten genanten Juden wegen anrufften, So sullen wir In vnser Knecht leihen, das man die Juden darumb pfende; wer es auch das sich die Juden dawider sezten oder redten, das soll In alles vnbehulfflich sein vnd den Juden ongeuerd vnd von vns czu keinen schaden nicht komen, wer auch, ob ymand den Juden czusprechen hette, umb welcherlei schult oder sach das wer, der sal die Juden lad fur vnsern Rate, so sulle wir dy Sache selber verhoren vnd so entscheiden mit Recht, auch spricht der Jude neyn vnd ist vngescholden an seyne Rechten, so sal er mit seym neyn dauon kommen Vnd mit irem judischen Recht vnd yren eid thun auf Moyses Buch, als vor alder herkomen ist, vnd die kläger sullen In doran lassen genugen, wenn auch die Juden den klegern sulch recht teten, so sullen sie der schult ledig vnd laz (= los) sein, auch ob der Jude stamelte an seyn eid on argelist, das sal dem Juden nicht zufare steen gen den Richter vnd gen dem kleger, vnd er soll dorumb nicht czuschaden komen, auch wole ymand die Juden schuldigen mit getzewgen, der mag sy vbertzewgen mit fromen Cristen vnd Juden die wonhafft in unser Stat sind vnd vngescholden an irem rechten, auch ab sie czuschicken hetten vor vnserm Gerichte, so sullen sie das halten nach vnserer Stat gewohnheit vnd leufften, vnd wir sullen den Juden helffen on aufczok (= verzug)

vnd ongeuerd slewniclich[1]) gulde (gelte) oder recht von allen den, die in vnser Gerichte gehoren, oder der wir mechtig sein on aufczok vnd ongeuerd, vnd wir sullen yn behulfflich sein czupfenden farende habe, Erbe vnd gut zu Statrechte vnd gewohnheit, wie das vor alter herkomen vnd recht ist, sunderlich wir sullen sy bey allen gnaden vnd freyheiten, ab die nicht beruhrt weren in diesem brife, diy die ersten Juden, dy vor hy gewohnheit haben, gehabt haben vnd wir wollen sy In bessern vnd nicht ergern, vnd wir haben sie gefreiet von allerley beswerung bis auf den nehsten czukunfftigen Sand Michels tage, genant Sant Michels tage, auch anderhalphundert guldein geben vnd sullen darnach das Jar frey aussitzen vnd sullen uns dy reychen auf vnser Rathaus, der sullen sein anderhalphundert ewiglich czugeschos, dieweil die Juden do wohnen nach lawt brifs die Anderhalphundert guldein, welche czeit vnd wenn sy es vermugen abczulozen, ye (= je) ein guldein umb Zehen, so sullen sy es uns dem Rate vor einhalp Jar aufsagen, so mugen sy es ein helfft wol czu einemmale ablozen vnd so uil czienz weniger geben, solang bis die anderhalphundert guldein abgelost weren, so durffin sie ir furder nymer geben sunder die anderhalphundert guldein czu geschos, die sullen sie geben nach lawt des obgenanten briefs, auch was vnser Burger vnd lewtt, die uns zusteen, schuld uber funff guldein czu In nemen, sulen sy leyhen funff guldein umb ein guden behmischen groschen czu iglicher wochen, vnd das haben wir der Rate czubiedten, auf Sechs guldein auf ein guden behmischen groschen czu ytzlicher wochen, doruber sulle wir die Juden nicht besweren, vnd den vorgenanten schosz dreyhundert guldein sullen sy geben dornach alle Jar Jerlich auf Sant Walpurgentag (25. Nov.); also sullen sie tun alle Jare Jerlich dieweil sy disen brif gebrauchen, vnd domit sullen sy entbrochen sein allerley beswerung, wie sich dy verlauffen mochten vnd des menschlich art erdencken mochte, vnd wir wollen In gnedig sein in allen sachen vnd wollen sie von der Stat wegen halden, das sy von der Stat wegen vnuoderbt bleiben sullen, auch haben wir In die gnade getan, wer das ir nicht wer hie wund sein dann die ersten zwen oder vier wirtte, so sullen sie nach der verlauffen czeit der dreyhundert guldein, die sy vorgeben werden alle Jar, nicht mer geben dann Zweyhundert guldein auf sand Walpurgentage an der dreyhundert guldein stat als vor geschrieben stet, wer oder

[1]) schleunigst.

daz . . . er wurde wann von vber vier vntz auf czehen die in dem vorgenanten schosz sein sullen, so sullen sie geben die vorgenanten dreyhundert guldein, alle die weil ir vber vier sind, die in den geschos gehoren, wer auch daz die obgenanten Juden, Ir kinder, Eydem oder Bruder vber vier genanten wirtt oder fremde vnd freunde vber die genanten czehen wirtt vns den Rat biten eintzunemen, das sal steen an vns vnd der Judischeidt nach muglichen sachen, was sy tzu geschos geben sullen, vnd sullen alle ir recht haben als die vorgenanten Juden. Auch haben wir In czugegeben, ab ein Jud oder mer wolt von vns tzihen aws der Stat, dy mugen offenberlich mit ir habe von vns tzihen, die sulle wir lassen geleitten vier mey . . . t von vns vnd In ein gut geleyt geben Jar vnd tag datzuligen vnd ir schult eintzumanen nach awszsage der Judischeid, die do bleibt, doch also wer allhy bleibt von der Judischeit, ab einer do blibe, der sal vns vnser tzinsz auszrichten die czwey hundert guldein unuorruklichen dy weil er diesen brief gebrauchen wil wold er ader auch enwek tzihen, so sal er die vorsessen (= fälligen) tzinsz geben vnd das Schulhaws Selhaws vnd freithof sal auch widertreten auf das Rathaus, inmassen als vor, vnd solde von vns entbrochen sein ader wolt der Jude andere Juden tzu In nemen, die Im hulffen den geschos awszrichten nach dem als vor geschriben stet, die sullen wir eynnemen in allermasz als oben geschrieben stet, Sunderlich wir sullen vnd wollen alle stucke vnd artikel ditz briefs stete vnd gantz vnurruckt halten. des czu vrkund vnd bekentnuss haben wir vnser Stat Insigel wissentlich lassen hengen an disen vnsern offen brief, der geben ist nach Cristi geburt viertzenhundert Jar darnach in dem Funffvndreissigisten Jare am Suntag Oculi in der vasten.

Orig auf Perg. Siegel abgefallen.

19). 1457, 27. Oct. No. 616.

Drei Bürger aus Hof stellen laut No. 19 einen Schuldschein jenem Smoel, der auch in No. 8 und zwar mit vollem Namen (Smoel Gumprecht) vorkommt, aus. Neben Smoel wird in No. 19 noch der Jude Gronam erwähnt, während im Jahre 1462 nur drei Judenfamilien (Smoel Gumprecht, Josef, Sara Katzmann) in Eger wohnten (vgl. Bemerkg. zu Nr. 8).

Ich ffritzsch rubner vnd Albrecht rubner, gepruder Burger vonn hoff, heinrich von heydelberck, dizzeit auch wonhafftigk tzum höff, vnser eliche hawszfrauen, alle vnser erben, erbnemen vnd nachkummen bekenen mit einer gesampten hannt vnuor-

scheidenlichen offenlich an disem offen briff vor allen den, die in an sehen horen oder lesen, das wir rechter redlicher schuld schuldigk sein gelten schulden vnd wollen den bescheiden Smoell Jvden vnd gronam Jvden, seynem eyden, iren hawszfrauen, ditzeit wonhafftig tzu Eger, allen iren Erben ader wer von iren wegen weiser oder forderer ist diz briffs, mit iren guten willen vnd wissen vnd den tzeiget, hundert vnd sechszvnddreissigk gute reinische gulden, die gut sein am gold, swer genunck an dem gewicht, rechtuertigs gepregs, die guter werung sein, Sulche Summa gulden scholl sten on gesuch bisz auff lichtmesz schirskummend noch darumb diz briffe pestannden si furpas icht lennger, so get dorauff tzugesuch alle wochen wochenlichen tzu di wochen wesunder (= zum Theil) auff vir gulden, wesunder tzu di wochen ein guter newer schildeter grosch, vnd wider iren willen do von nicht tzu piten noch tzu lössen, vnd wenn si vns dorumb monen, so gereden (= versprechen) vnd geloben wir sy in iren hewseren wider zu betzalen hauppgut gesuch vnd schaden, wie si sprechen, das si den nemen ader genummen hetten iren slechte worden on eyde vnd andere notrecht dorumb tzu gelauben altzumoll mit pereiten gulden ader mit guten silberen pfanden, do sie wollen an genvget vnd di obgenante Summa gulden alltzumoll hauppgut gesuch vnd schaden ist ein recht erstanden, erclagt vnd der fordert gelt vor allen gerichten vnd rechten vnd on allen steten geistlichen vnd wernttlichen tzu vns vnd tzu aller vnser hab, erb vnd gut, farende vnd vnfarende, keinerlei ausgenummen, sie schullen vnd mugen das auch also von vns allen ader von vnserem eynem, welchen si wollen, wesunder pringen vnd gewynnen mit gerichtes hilff, wi si wollen, oder on gerichtes hilff, vnd si vnd ir helffer schullen alletzeit recht haben on hasz vnd on veintschafft, wir schullen auch keinerlei wider si genissen weder geistlich noch werntlich on geuerd und keinerlei scholl disem briff Insigln noch pettschet schaden noch keinen schaden pringen, es schullen auch kein vorgoldene schuld darauff sprechen noch gefzewgen, vnd wir schullen in anders nicht aufztzihen wenn freuntlichen aller sach tzu betzalen mit gute gulden oder mit guten silberen pfanden als oben geschriben stet on arck vnd on alles geuerde, des alles zur stetigkeit vnd merer sicherheit haben wir obgenanten ffritzsch rubner vnd heinrich heydelberck vnser Insigll vnd albrecht rubner mein pettschert mit willen vnd wissen gehangen vnten an disen offen briff fur vns, vnsre eliche hauszfrauen, alle vnser erben vnd erbnemen, dorunter wir vns vorpinte alles oben geschriben stet

gantz vnd vnuorruckt zu halten pei vnseren guten trewen vnd eren, der geben ist nach cristi gepurt virzehenhundert Jar darnach in dem sibenvnd fouffzigisten Jar am Donnerstag vor santt Symon vnd Judastag der heiligen tzwelffpoten.

Orig. auf Perg. Siegel abgefallen.

A tergo: Schulttbrief, so Ettliche Burger einem Juden gegeben.

Aus dem sogenannten Stadturkundenbuch.

Fol. 2. 22. April 1449.

Wir Burgermeister, Rat vnd gemeyn der Stadt zu Eger Bekennen offenlich an diesem Brief vor allen den, die in sehen oder horen lesen, das wir haben eingenomen Woszlab Juden den hasen, Wentzl Smohel, Juda vnd zacharias, des kätschmans sün, vnd die katschmanyn mit allen iren erben vnd enicklein, das sie sullen sein vnser Juden vnd mugen bey vns wonen in vnser Stat vnd sullen Burgerrecht haben, vnd wir sullen sie verteidigen als ender vnser Burger, als nemlich von walpurgis nehstkomend zehen gantze Jare nacheinander vor eym ydermeniglich, ez wer awszwendig oder Innwendig, geistlich oder werntlich gerichten, sie weren heimlich oder offenbar, So sullen wir sie alle beschützen vnd beschirmen, sie, ire weib, ir erben, ir tochter manne oder zukunfftigen dingen irer tochter oder eniklein man mochten werden, die weil sie vngescheiden von irem brote sind ongeuerd vnd all ir gesinde, ir leip, ir gut vnd all ir habe vor eym ydermeniglich, des besten wir kännen ongeuerd, also, das sie vnser Juden sind, So mügen sie leyhen ir gelt vff gesuch vnd aller ley handlung, die fromen erbarn Juden gewohnlich ist vnd getreiben mügen, auch sunderlich wollen wir sie verteidigen gen dem heiligen Romischen Reich vnd der Cron zu Behmen nach awszweisung der freiheit, die wir haben von unserm gnedigen hern, dem keyser vnd kunigen von Behmen, dobey sullen wir sie gentzlich behalden, des besten wir kunnen vnd mügen on iren schaden on alles geuerde, auch sullen wir sie bey allen Judischen rechten lassen vnd volkümlich dobey behalden mit irer schule, kirchhofe vnd selhaws, vnd mugen zu In nemen in denselben geschosz einen Judischen meister, der dieselbe Schule vnd das Judisch recht regiret vnd sanckmeister vnd was zu Schulen vnd Selhaws vnd kirchhofe gehoret, als es von alter herkomen ist, vnd sullen In allen sachen als gut recht haben als dy vorbenanten wirtt, dorüber sullen wir keinen andern Juden zu In zyhen lassen, es

sey dann, das vns die eldesten zwen oder ir vorsteer awsz den vorgenanten Juden dorvmb bitten, vnd wer auch das ir keiner der Juden vnbescheiden war oder würde dauon irrtumb entsteen mocht, das sol die Judischeit brengen fur vns den Rat, vnd wir der Rat sullen In verweisen von der Judischeit wegen, vnd die eldesten vns den Rat bitten das wir In heyssen hinweck zihen in einem virteil Jars, vnd sullen In gentzlich darczu beholffen sein, das es zugeet, vnd sullen In volkumlich mit seiner habe vnbeschedigt lassen weck zyhen. Auch haben wir In die macht geben vmb die Schalans Juden die da pflegen zuwandern durch die landt, die da vngeuerlich weren vns der Stat oder In, das sie die mügen straffen oder verweisen awsz der Stat, bedurffen sie vnser darczu, So sullen wir In darczu beholfen sein, vnd was dieselben Juden dawider setzten oder redten, das sol In vnbehulfflich sein vnd den Juden ongeuerde, vnd sol In von vns zu keinen schaden nit komen. Auch ab sie solten gelt aufheben zugeschosz oder andern, das sich vnter der gemein von redlich schaden geburt | wer dann das sich ymand dawider setzte, wenn vns dann die eldesten oder die vorsteer von den genanten Juden anrüffen, So sullen wir In vnsere knecht leihen, das man die Juden dorumb pfend, wer es auch, das sich die Juden da wider setzten oder redten, das sol In alles vnbehulfflich sein vnd den Juden ongeuerde. Wer auch das ymand den Juden zuzusprechen hett vmb welcherley schult oder sach das wer, der sol die Juden laden fur vnsere Stat, So sullen wir die sach selber verhoren vnd sie entscheiden mit recht, auch spricht der Jude neyn vnd ist vngescholden an seiner rechten, So sol er mit seinem neyn dauon komen vnd mit irem Jüdischen recht vnd iren ayd thun auf Moyses buch als vor alter herkomen ist, vnd die clager sullen In doran lassen genügen, wenn auch die Juden den clegern sulch recht teten. So sullen sie der schult ledig vnd loz sein. Auch ab der Jude Stamelte an seinem ayd on arglist, daz sol dem Juden nit zufare [=zur gefahr] steen gen dem Richter vnd dem cleger, vnd sol doran nit zuschaden komen. Auch wollt ymand dy Juden schuldigen mit gezewgen, der mag sie uber zewgen mit fromen Cristen vnd Juden, die wonhafft in vnser stat sind vngescholden an irem rechten. Auch ab sie zuschicken hetten vor vnser gerichte, so sullen sie das halden nach vnser Stadt gewonheit vn lewten, vnd wir sullen den Juden helffen on aufzugk vnd on geuerde slewniglich gulde oder recht von allem den, dy in vnser gericht gehoren, oder der wir mechtig sein on aufzugk vnd on geuerde, vnd wir sullen Im gehülfflich sein zupfenden farende

habe, erb vnd gut zu stat recht vnd gewonheit, wie das vor alter herkomen vnd recht ist, sunderlich wir sullen sie bey allen freyheiten vnd graden, ab dy nicht berurt weren in disem brief, dy die ersten Juden, dy vorher gewont sein, gehabt haben, lassen bleiben, vnd wir wollen sie In pessern vnd nicht ergern. Auch so sullen vns dy Juden geben vnd reichen hundert vnd dreyunddreissig guldein Reynisch zu zinss uff sand Walpurgentag, darnach allwege yevf sand Walpurgentag Jerlich czweihundert guldein dy vorberurten gesetzten Jar aws vnd aws, sie sullen vns auch Sunderlich zur erung geben czweyhundert guldein vnd vns dy bezalen mit dem obgenanten geschoss von walpurgis uber ein Jar. Auch was vnser Burger vnd lewt, dy vns zusteen schuld vber funff guldein zu In nemen, sullen sie leihen funff guldein vmb ein groschen zu iglicher wochen, vnd das haben wir der stat zu piten uf Sechs guldein ein guten groschen zu iglicher wochen, doruber sullen wir die Juden nit besweren, vnd sie sullen mit sulchen vorgenanten geschos entbrochen sein allerley beschwerung, wie sich die verlawffen mochten, vnd das menschlich art erdenken mochte, vnd wir wollen In gnedig sein In in allen Sachen vnd wollen sie von der Stat wegen halden, das sie vns der Stat vnverderbt bleiben sullen, wer auch, das die genanten Juden boten, ir kinder, eydem, bruder, freunde oder frembde vber dy genanten wirtt ein zunemmen, das soll steen an uns vnd der Judischheit nach müglichen sachen, was sie zugeschos geben vnd sullen alle recht haben als die vorgenanten Juden. Auch haben wir In zugeben, ab ein Jude oder mehr in den gesatzten Jaren wold von vns zyhen abers [=aus] der Statt. Die mügen offenlich mit Irer habe von vns zihen, dy sullen wir lassen geleitten vir meilen wegs von vns vnd In ein gut gleid geben jar vnd tag da zu ligen vnd Ir schuld einzumanen nach awszag der Judischeit, dy sullen vns vnser zinss czweihundert guldein awszrichtten vnuerucklich vnd vns doran nichts abgeen. Ader wolden die Juden andere Juden zu In nemen, alsuil vnd wegkgezogen weren, die In hulffen den schoss awszrichten nach den als vor geschriben stet, die sullen wir einnemen in aller mass als vor berurt ist. Auch wenn die zeen Jar von Walpurgis nechst komend nach einander anrechen aws vnd vergangen sein, So soll dise verschreibung vnd eynuge auch abe sein vnd furder kein krafft mer haben vnd dy Schule freithofe vnd Sehlhaws wider auf das Rathaws treten in massen als vor, dann vertragen oder eynen sie sich in der zeit icht vorher oder anders mit vns, des mügen sie sich aber halden. Sulcher

sachen aller ist ein bedeidiger gewesen der Edel herre Mateis Slik, dizzeyt vnser pfleger, vnd das nu das alles also gehalten werd als oben stet geschriben, So geben wir Burgermeister, Rat vnd gemeyn disen brif mit aller vnser willen vnd wissen mit vnserm grossern anhangenden Insigel versiglt, der geben ist nach Christi gepurt virtzehenhundert Jar vnd Im xlvjjjj [=49] Jar am dinsstag nach Quasimodogeniti [=22. April].

Fol. 99. 23. Mai 1463.

Wir Burgermeister, Rate vnd gemein der Stat Eger Bekennen offenlich an disem brief vor allen den, dy In sehen oder horen lesen, Nach dem vns Smohel Gumbrecht vud Josep dy Juden vnd Sara katschmanin vor her etlich Jar vnnser Juden vnd Judin gewest sein, auf vertrag vnd sy mit vns gehabt haben, haben sy sich wider mit vns vertragen also, das wir sy von newen aufgenomen haben für vnser Juden vnd Burger vnd nemen sy auf in krafft diz briefs Sechs Jar, zu Sand Jorgen tag vergangen nach einander zu rechen, dy zeit sy bey vns wonen mugen, vnd wir sy als ander vnser mitburger gen der menniglich, es sey awszwendig ader inwendig, geistlich oder werntlich gerichten etc. [Von hier an lautet mit ganz unwesentlichen Abweichungen der Text gerade so wie in der vorangehenden Urkunde (S. 353) bis zu den Worten „vor alter herkommen vnd recht ist“ (S. 355 oben)]. Auch sullen vns die Juden jerlich geben czweihundert guldein Rh[einisch] zu geschoss vnd zins Dy vorberurten gesatzten Jar aws vnd auf Sant Jorgentag nehstkomend, mit dem ersten Jar zinss anheben, domit sullen sy gen uns, vnser Stat entbrochen sein, alle andern sachen vnd ausgeben wy das menschen synn erdenken mochten, vnd wir wollen In gnedig sein in allen sachen vnd sy von der stat wegen halden, das sy von vns der stadt vnverderpt bleiben sullen, auch was vnser burger vnd levt dy vns zusteen schuld vber funff guldein zu In nemen, sullen Sy leyhen funff guldein vmb einen groschen zu iglich Wochen, vnd das haben wir der Stat zu biten auf Sechs guldein ein guten groschen zu yder wochen, dorüber sullen wir dy Juden vorher nit dringen noch anczihen, wer auch das dy benanten Juden peten, Ir kinder, bruder, eydem, freind ader frembd etc [bis „Sulcher Sachen“ (S. 355 unten) genau nach dem Wortlaut der vorangehenden Urkunde, doch ist „sechs Jar vor Sant Jorgen Tag“ entsprechend dem Eingang gesetzt. Weiter heisst es dann:] „Sulcher sachen sein bedeidinger gewesen der Gestreng

vest Ritter Her Jobst von aynsidl zu Tirschaw, vnsers gnedigen Hern Sekredar, vnd dy erbaren weisen Caspar Junkker, paul rudusch vnd franz sciseller (?), Dy zeit vnsere rats freund, das Im das also gehalten werd, als oben geschriben stet. So geben vir" [etc. wie in der vorangehenden Urkunde (S. 356 oben); das Datum] „der geben ist nach Cristi geburt M 1111 c vnd im lxjjj Jar am Montag nach vnseres Herren hymelfart [= 23. Mai 1463].

Neue auf dem jüdischen Friedhof in Krakau aufgefundene Grabschriften.

Mitgetheilt von **B. Friedberg**.

Den erfolgreichen Bemühungen des Herrn Samuel Landau hierselbst ist es gelungen, eine ganze Anzahl von Grabsteinen auf dem hiesigen Friedhof, die bisher unbeachtet geblieben sind, theils weil sie tief in die Erde eingesunken waren, theils weil deren Inschrift für unleserlich galt, zu Tage zu fördern und der Entzifferung zugänglich zu machen. Von verschiedenen weniger sachverständigen Personen sind die neuen Inschriften bereits copirt worden, und da zu befürchten steht, dass durch willkürliche Lesung und unrichtige Beziehung der Angaben die Geschichtsforschung über unsere ehrwürdige Gemeinde auf Abwege geführt werden könnte, so habe ich mich entschlossen, die bisher aufgefundenen Epitaphien als Anhang zu meinem, vor drei Jahren in hebräischer Sprache erschienenen Buche[1]): „Epitaphien von Grabsteinen des israelitischen Friedhofes zu Krakau nebst biographischen Skizzen" der Oeffentlichkeit zu übergeben und in kurzen Notizen das Wissenswerthe über die Verstorbenen, deren Andenken der Vergessenheit entrissen ist,

---

[1]) לוחות זכרון [= זו"ז], Drohobycz, 1897,8. Nachträge, Berichtigungen und Zusätze dazu lieferten damals die Herren Harkavy, David Kaufmann s. A., Joseph Cohen Zedek, Joseph Lewinstein, M. Brann u. F. H. Wetstein, (a. a. O. S. 84—94), denen allen ich hier nochmals für ihre Bemühungen herzlichst danke. Vgl. die Besprechungen in der Beilage zur „Jüd. Presse", Jahrg. 1897, Nr. 10 u. „Neuzeit", Jahrg. 28, Nr. 3ff.

aus anderen gedruckten und ungedruckten Quellen beizubringen. Herrn M. Berkowitz, der mir bei der Entzifferung der Inschriften helfend zur Seite gestanden hat, sage ich auch an dieser Stelle meinen besten Dank.

I.

Frau Gutel, Tochter des R. Mosche, gest. Sonntag, 27. Siwan 312 = 19. Juni 1552. Im Gedenkbuch der ח"ק findet sich folgendes (fol. 16a): ונשמת מר' גוטלי בת ר' משה ז"ל אם הח' איסרל לאורש[1]. Offenbar handelt es sich um die Mutter des R. Israel Isserl, des Vaters des R. Mose Isserles (רמ"א), der mit ihr in derselben Reihe begraben ist. Die Inschrift hat folgenden Wortlaut:

פה

טמונה אשה
הגונה מעשיה
. . . . . מרת גיטל
בת ר' משה א...עבבך ז"ל
כל עין תול: נדיבת היתה
לעניים כל ימי חייה
לבית הכנסת השביטה
והעריבה בשיבה טובה
הלכה לעולמה ביום
ראשון כ"ז סיון שי"ב לפ"ק.

II.

Frau Golde, Tochter des R. Schechna, gest. 11. Siwan 312 = 3. Juni 1552. Ich habe bereits in לו"ן Nr. 7 bemerkt, dass R. Moses Isserles in erster Ehe mit einer Tochter des R. Schechna von Lublin[2]) verheirathet war. Durch die vorliegende Grabschrift erfahren wir, dass diese erste Frau im jugendlichen Alter von 20 Jahren gestorben ist. Im Gedenk-

---

[1]) Die letzten 4 Wörter sind im Gedenkbuch ein Zusatz von späterer Hand. Wahrscheinlich hat R. Isserl den Zunamen לאורש von seinem Schwiegervater R. Elieser, dem Vater seiner Frau Malka. Vgl. mein לו"ן Nr. 29.

[2]) R. Mose Isserles citirt ihn in seinem דרכי משה zur יו"ד c. 110, No. 4 mit den Worten: מה שתירץ לי הגאון מורי חסי מהר"ר שכנא ש"ן. Die Abkürzung ש"ן = שיחיה נצח.

buch der ח"ק (fol. 16a) lesen wir dementsprechend: ונשמת מ' גאלדא בת מהר"ר שכנא שלי"מ. Die Inschrift lautet:

הוי על שבר בת עמי
והלילה: איכה יועם
הוהב הסגולה: הרבנית
מר' גולדה ו"ל בת מהר"ר
שכנה י"ץ[1]) ראש הגולה
בכל מעשיה ומדותיה
היתה מהוללה בת עשרים
כבת מאה לא נמצא בה
עולה לוכרונה הטוב
הוקם ואת מצבת אבן
על תלה עד יקוטו שוכני
עפר בגילה שנת שי"ב
לפ"ק י"א ימים לירח סיון
היתה זאת הבהלה תנצב"ה
עם שצ"ע בגן עדן אמן.

III.

R. David b. R. Ephraim Saba (סבא), gest. Freitag, 18. Siwan 335 = 27. Mai 1575. Näheres über ihn vgl. in לו"ן Nr. 30. Jetzt bin ich in der Lage, den ganzen Wortlaut seiner Grabschrift mitzutheilen.

פ"נ הר"ר
דוד סבא בטהור"ר
אפרים: טומחה ל
רפאות חוליים: גם
דוים: שר בתורה
הלך ישרה סבא ב
בהדרה: ויגוע ויטת
יום ו' י"ח סיון של"ה
עם צדיקי עולם
בישיבה של מעלה
תנצב"ה.

---

[1]) = ישמרהו צורו

IV.

R. Mosche b. Tancham Gins, gestorben Montag, 23. Tebeth 337 = 13. Decbr. 1576, auf dessen Grabstein folgendes steht:

יום ב' כ"ג טבת
פה גינו: נולד בע
יר גינו: ומשה היה
שניו [ענינו?]: לא נם לחה ול'
כהתה עיניו: מלא
ימיו ושניו: צדיק היה
בכל ענינו: תמים כל
דעיונו: ר' משה בר'
תנחום ז"ל יאכל פריו
נוצר תאניו: תנצב"ה
כ"ג טבת של"ו.

V.

Frau Rahel, Gattin des R. Elieser Aschkenasi, gest. den 1., begraben Sonntag, 2. Nissan 353 = 4. April 1593. Dass der in weiten Kreisen bekannte R. Elieser Aschkenasi, Vf. des Esther-Commentars מעשי ה', hier als Privatmann gelebt hat, ist bereits von J. M. Zunz in seinem Buche עיר הצדק (Einl. u. S. 23) mitgetheilt worden. Sein Todestag ist im Gedenkbuch der hiesigen ח"ק (fol. 44b) angemerkt und in meinen לו"ז, S. 82, habe ich nach Wolf, bibl. hebr. IV, p. 1211, die Inschrift seines Grabsteines neu abgedruckt. Jetzt ist nun das Grab seiner Wittwe und der dazu gehörige Grabstein entdeckt worden. Das Gedenkbuch der ח"ק (fol. 49a) enthält über die Heimgegangene folgende Notiz: ונשמת מ' רחל בת . . . אלמנת מהר"ר לאור אשכנזי יום א' ב' ניסן שנ"ב. Die Inschrift lautet wie folgt:

קול בר[מה]
מעב . .
רחל מבכה בניה הינ . . .
אובדים: נפל עטרת ראש
והנשמע למרחקים: אי
צדקת אי צנועה ורחמנית
על עניים: בענוה וקדושה
עלית על כל הנשים:

רחל נאלמה והובאה
פה לקברים: מנוחתה
כבוד תנצ"ב החיים: הי'
. . . הצדקת מרת רחל
אלמנת הגאון מהר"ר אלי'
אשכנזי ר"ח ניסן
שנ"ג

VI.

Frau Särel, Tochter des R. Samuel Isaak ר"א. Das Gedenkbuch der ח"ק berichtet über sie, dass Frau Särel, Tochter des R. Samuel Isaak R. Isserls am 22. Cheschwan (= 8. Novbr. 1610) gestorben und Dienstag, 23. Cheschwan 371 begraben worden ist. Ich weiss nicht, ob sie die Tochter des R. Isaak b. R. Isserles, der 1585 gestorben ist (vgl. לו"ז Nr. 34), und also eine Brudertochter des רמ"א gewesen ist, weil weder auf dem Grabstein noch im Gedenkbuch der ח"ק bei diesem R. Isaak der Zuname Samuèl erwähnt ist. Die Inschrift hat folgenden Wortlaut:

יום ב' כ"ב חשון שע"א
לפ"ק: פה
טמונה אשה חשובה
סעריל בת שמואל
יצחק ר' איסרלש
כל ימיה היתה
צנועה בזכות זה
. . . . . .

VII.

Unweit vom Grabe des R. Moses Isserles fand sich der Grabstein der Frau Malka, vielleicht der Mutter des R. Moses Isserles (vgl. לו"ז Nr. 26). Von der Inschrift ist nur folgendes klar leserlich:

ואת מצבת אמי היקרה מלכה . . .
בעשרה
בטבת: משוש
לבינו שבת
מרבדים . . . שש וא . . .
ועשתה: לא ת . . .
משלה ביתה: . . .

VIII.

R. Benjamin b. R. Eljakim, gestorben 3 . . . (= 1540 bis 1639), dessen Grabschrift wie folgt lautet:

שנת ש.... לפ"ק
פה
נטמן איש
נאמן הוא ה"ה
...בנימין: בן
טהר"ר אליקים:
שמו נודע בשערים
במשאו ובמתנו
. . . . . .

IX.

Der Vorsteher R. Naftali b. R. Mosche, vielleicht identisch mit R. Naftali ha-Levi (??), dessen Unterschrift sich unter denjenigen der Gemeinde-Vorsteher im Gemeindebuche unter einem Actenstück vom Freitag, 28. Tammus [vielleicht Schreibfehler für den 8. Thammus, da der 28. nie ein Freitag sein kann] 487 = 1727 und öfter findet. Ausser der Schilderung, welche die Inschrift des Grabsteins von ihm giebt, ist nichts über ihn bekannt:

הנאהבים והנעימים מעולם לא נפרדו
שני תאומי צבייה בבטן אחד נוצרו
הטה הגבורים ביראת שמים בתורה
מצאו ידים ורגלים: הראש הר"ר נפתלי
בר' משה קל ברגליו כאחד הצבויים לע
שות רצון קונו בלי עצלתים גבאי צדק
ב...גליים ... מתא מהיר במים . . .
. . . . . .

X.

R. Koppel, dessen Grabschrift Wolf a. a. O. IV, 1207 bereits mitgetheilt hat. Der bereits 1808 renovirte Grabstein ist jetzt in beschädigtem Zustand wieder aufgefunden worden. Die heute unleserlichen Stellen habe ich nach Wolfs Mittheilungen in [Klammern] ergänzt.

טפי כל בן ובת
הוגות קינות רבת נחל [גדול l.] ושר
התורה [שוחת[1]] במוצאי שבת[2])
הלך הגאון מהור"ר קאפיל בן
[מהר"ר ר"נ לישן] לחדר משכבתו
וקרא קריאת [שמע על מטתו
בפתחו כפתו ארב לו הרוצח
וחרב מתחת למדו ויתקעהו בבטנו
בידו ונפל מת ארצה במעמדו
רצחו נפש בלי פשע לא שינה
בו הרוצח הרשע].

Auf der Rückseite steht:

הציון נתחדש . . . תקם"ח לפ"ק בהוצאות החברה
קדישא צדקה יחשב להם.

XI.

R. Jesaia b. Mose, gest. im Jahre 501 = 1741. Folgendes ist auf seinem Grabstein leserlich geblieben:

פה נקבר הנכבד
והנעלה איש נאמן
גבאי צדקה:
מהר"ר ישעיה בן
משה ו"ל מק"ק
באנ תק"א נפש'
. . . . . .

XII.

R. Zadok b. R. Seelig רצ"פ, starb in jugendlichem Alter am Donnerstag, 28. Tammus 507 (= 6. Juli 1747) u. war ein Bruder des von mir erwähnten (לו"י Nr. 74) R. Menachem Nachum רצ"פ. Die Grabschrift lautet:

פ"נ
איש ישר ורך בשני[ם]
האלוף והמרומם כ"ש

[1]) Bei Wolf vermuthlich ein Druckfehler für שבת

[2]) Nach Wolf standen hinter den Worten במוצאי שבת noch die Worte: בליל לח' שעות, deren Spur nicht mehr erkennbar ist. Vielleicht sind sie bereits bei der Renovation des Steines im Jahre 1808 fortgelassen worden.

כהר"ר צדוק בהאלוף
הראש והקצין טוה"ר
זעליג רצ"פ שהלך
לעולמו כיום ה' כ"ח
תמוז תקויי"ן לפ"ק.

XIII.

Der Dajjan R. Schmarjah Schimeon b. R. Seeb, der im Gedenkbuch der ח"ק (fol. 71b) als R. Schmerel, Schwiegersohn des R. Mosche ר"כ vorkommt, st. Montag, 22. Elul 521 (= 21. Septbr. 1761). Folgendes hat sich von der Inschrift auf seinem Grabstein noch entziffern lassen:

פ"נ איש תם וישר ירא אלהי'
וסר מרע ועשה טוב
וצדקה . . . . . .
. . . . . ה"ה האלוף . . . .
והרבני דיין . . . . . .
שמריה שמעון בהרבני
מהו' זאב וצ"ל. ונפשו
. . . שבק חיים לכל י'
ביום ב' ך"ב אלול תקכ"א לפ"ק
תנצב"ה.

XIV.

R. Ephraim b. Juda ha-Levi aus Berlin, st. Dienstag, 14. Marcheschwan 563 (= 9. November 1802). Bereits in meinem לו"ז, Nr. 83 habe ich bemerkt, dass er in den RGA. כתר כהונה Nr. 37 rühmlich erwähnt wird. Das Gedenkbuch der ח"ק nennt ihn חרבני חמופלג החריף והבקי והחסיד ר' אפרים מברלין und giebt als Sterbedatum י"ד מרחשון תקס"ג an. Die jetzt vollständig leserliche Grabschrift hat folgenden Wortlaut:

הוי
ציון ועף ד' מי
יכילנו: הן אפרים מאתנו
התעופף כבודו: ארח לחברה באחיו
בקרבתם לפני ד' למועד יעדו: בני

לביא[1]) נצמדו: ברוב תבונתו עשה
חיל בתום וטישור התהלך מעודו:
קורא על השטים הודו ויסגור, ד'
בעדו: הרב המופלג החריף מו'
אפרים בהמנוח מ' יהודא הלוי ו"ל
מברלין י"נ יום ג' י"ד מרחשון בשנת
הגיגינו איך אמגנך אפרים לפ"ק.

Ich füge bei dieser Gelegenheit noch folgende

Nachträge und Berichtigungen zu meinen לו"ז

hinzu:

1. S. 9, Zl. 19. Auf dem Grabstein steht irrthümlich ד'. Das Gedenkbuch der ח"ק hat jedoch richtig ה'. — **2.** S. 23 habe ich fälschlich bemerkt, dass R. Mosche, der Vf. des ס' תפארת למשה, im Jahre 1683 als Rabbiner aufgenommen worden sei. Aus dem inzwischen erschienenen דעת קדושים von S. Wiener, S. 9, ist zu ersehen, dass er vielmehr 1680 als Rosch Jeschibah angestellt worden ist. — **3.** S. 29, Zl. 6 steht irrthümlich: 10. Thebeth, während es im Gedenkbuch der ח"ק, fol. 268 ausdrücklich heisst, dass er an ש"ק וא"ו טבת gestorben und an יום א' ו' טבת תקי"ח begraben worden ist. — **4.** S. 37., Zl. 13 lies „אדר ב'" statt „אדר". — **5.** S. 49, Zl. 1 lies: המצנפת. — **6.** Das. Zl. 21 lies: „תמוז". statt „שבט". — **7.** Das. Zl. 28 ist hinzuzufügen: Im Gedenkbuch der ח"ק (fol. 115b) liest man: הראש ומנהיג טהר"ר שמעון במהר"ר . . . לם אברהם וצ"ל בעי"ט דסוכות י"ד תשרי נקרא ר' וואלף דיין ת"ז. — **8.** S. 48 ist zu bemerken, dass R. Issachar Baer b. R. Heschel den Rabbinatsbrief, den man an den Vf. der ס' תפארת למשה geschickt hat, mit unterzeichnet hat (vgl. דעת קדושים a. a. O.) — **9.** S. 50, Zl. 25: Im Gedenkbuch der ח"ק (fol. 255) findet sich, dass er am Mittwoch, 3. Adar 490 begraben worden ist. — **10.** S. 51, Zl. 34 lies: „בטיול [אמות] ד' (= ד"א". — **11.** S. 52, Zl. 5 lies: [תקי"ח]. — **12.** S. 55, Zl. 9 ist hinzuzufügen: Ein besonderes Seelengedächtniss (אמ"ר), in welchem er משה יקותיאל ולמן genannt wird, findet sich vor in dem Gedenkbuch der Synagoge des R. Eisak בר"י. — **13.** S. 57, Zl. 2 lies: „ר"ח אדר". —

[1]) Vielleicht eine Anspielung auf den Namen „Löwi", den seine Nachkommen noch jetzt führen.

14. Das. Zl. 4 ist hinzuzufügen: Eine Approbation von ihm, unterzeichnet: הק' שואל מגיד מישרים דק"ק קראקא findet sich im ס' ראש יוסף (Fürth, 1764). — **15.** S. 73, Zl. 9. Ueber das „ס' משפט שלום" vgl. jetzt meine hebr. Abhandlung über die „Krakauer Drucke", S. 43.

Nachbemerkung der Redaction. Als die vorliegende Abhandlung sich bereits im Druck befand, erhielt ich Kenntniss von einer in Nr. 32 der in Krakau erscheinenden Wochenschrift המגיד *gemachten Mittheilung, nach welcher die Grabsteine auf Anregung und unter Mitwirkung des Privatgelehrten F. H. Wetstein, der in weiten Kreisen als einen der besten Kenner der Geschichte unserer Glaubensgenossen in seiner Vaterstadt bekannt ist, zu Tage gefördert worden sind. Wenn dieser Bericht auf Wahrheit beruht, woran zu zweifeln ein genügender Grund nicht vorliegt, so sei Herrn Wetstein hiermit sein Anrecht auf die Entdeckung ausdrücklich gewahrt. Ein wesentlicheres weiteres Verdienst aber würde er sich erwerben, wenn er etwaige Irrthümer bei der Entzifferung der Inschriften und bei der Einreihung der in denselben genannten Personen berichtigen würde. Gern stelle ich ihm zu diesem Zwecke die Spalten dieser Zeitschrift zur Verfügung. Hoffentlich hat inzwischen auch das dortige Rabbinat seine wunderlichen halachischen Bedenken, auf Grund deren es weitere Nachforschungen auf dem Friedhof verboten hat, zurückgestellt.*

M. Br.

Die Kinder des Hildesheimer Rabbiners Samuel Hameln.

Von

Dr. A. Lewinsky in Hildesheim.

(Schluss von Seite 259[1]).

Die zweite Tochter des Samuel Hameln, Edel, trat in den Bund der Ehe mit einem ebenfalls durch „Jichuss" und Gelehrsamkeit hervorragenden Manne, mit Nathan b. Meschullam Cohen[2]).

---

[1]) In obiger Abhandlung ist zu verbessern:
S. 253, A. 3, ist vor „Kindes" zu streichen: סיון תצ"א לפ"ק.

[2]) S. Simeon von Geldern's Stammbaum a. a. O. Er wird daselbst מוה"ר נתן כהן genannt, im Hildesh. Gemeindeb. lautet sein Name bald מהור"ר נתן הכהן (z. B. S. 185a), bald מהור"ר נתן כ"ץ (S. 175a) oder ר'נתן כ"ץ (S. 184a). Er unterzeichnet das Protocoll vom Donnerstag, 17. (טי"ב) Nissan 452 (1692) mit נתן בן לא"א ר' משולם הכהן שלי"ט א"ם (S. 175a), während er ibid.

In Frankfurt a/M. geboren[1]), gehörte er später zu den „Exulanten aus Fulda“ (מגולי פולדא)[2]), die zum Teil auch innerhalb einiger hannoverschen Gemeinden[3]) eine Zuflucht fanden. Sein Bruder, R. Josef b. Meschullam Cohen, der in Osterode a/Harz[4]) lebte, wurde auf Empfehlung des rühmlichst bekannten Kammeragenten Liepmann Cohen als erster Landrabbiner in

---

(S. 175b) unterschreibt: נתן בן לא"א כה'ר'ד משולם זוסיל הנהן שלי"ט א"ס. In den Acten wird er genannt: Nathan Süssel (Assert. lib. S. 206f, Nr. XLII und S. 302, Lit. W.), N. Syssel (Staatsarchiv zu Hannover, Hildesh. Design. 1, Teil 51, Abschnitt 1, Nr. 7, fol. 5.), N. Suessel oder Süessell (Staatsarch. a. a. O. Nr. 2, fol. 18 ff.) und N. Siessel (Staatsarch. a. a. O. f. 66b).

[1]) Staatsarch. a. a. O., fol. 66b bekundet laut Protocoll vom Montag (Lunae), d. 26. Mai 1732, „Nathan Siesselss Wittib“ „ihr Mann wehre . . . . bürtig auss Franckfurt am Mayn gewessen“.

[2]) Seine Namensunterschrift zu dem Protocoll vom Montag [l.: Sonntag], 18. Nissan 455 (1695) lautet: נתן בן לא"א כהרר משולם זוסיל הכהן שלי"ט א"ס מגולי פולד' (Gemeindeb. S. 180a), vgl. noch ibid. S. 180b und S. 182b (Protocoll vom Montag, 17. Nissan 457=1697) seine Unterschrift: נתן הכהן מגולי פולד'.

[3]) So verzeichnet das Memorbuch der Gemeinde zu Osterode a. Harz folgende „Exulanten aus Fulda“: Moses Levi Goldschmid (משה הלוי גאלשמיד מגולה פולדא), dessen Tochter Hanna in Osterode beerdigt wurde, R. Naftali b. Juda (מורינו הרב מהור"ר נפתלי בן החבר ר' יהודא מפולדא), dessen Frau Freudche eine Tochter des Eleasar aus Fulda (מהור"ר אלעזר מגולה פולדא) war, und Jehuda Salomo Josef b. Isak Elieser (beerd. in Osterode am 22. Siwan 493). Vgl. auch RGA. אבן השהם des Hildesh. Rabbiners Eljakim Götz, Nr. 28: ומקרוב קם עלינו אדם . . . ונתגרשו מפולדא וקבעו דירתם באשטרוד Das Memorbuch der Hannoverschen Gemeinde bezeichnet Abraham Levi (s. Tochter Blümchen wird daselbst genannt) und Feibelmann (וייבלמן), den Vater der Hendele (העגדלין) als „Fuldaer Exulanten“ (מגורשי פולדא).

[4]) Das alte Chewra Kad.-Buch hat S. 66a folgende Eintragung vom Freitag, 10. Ab 455 (1695): יום ו' יוד מנחם תנ"ה לפ"ק האבן מיר (wir) גקאפט א' פוטר (Fuder) דירן ויינן ב"ה חתיכות שמאלי אונ' ט"ן ברייט ס"ה (=סך הכל) מ"ם חתיכות קאשטן ביחד י"א ר"ט יוד ת"ג וחצי עו' חצי שטעבכן ברייאן (1/2 Stübchen Broyhan) לעגלן איוט ס"ה י"א ר"ט י"ב ת"ג היר צו האט ר' ישעי' שי' נעבן שבעה ר"ט אונ' איך אויז נעבן ארבעה ר"ט י"ב ת"ג עו' (d. i. Pinchas Seligmann b. Elieser Wallach) אויז נעבן ד' ת"ג וחצי לערלי' דו זיא דיא דילן אויף דען בוזן נצאגן האבן עו' ו' ת"ג מהור"ר נתן כ"ץ נעבן מחס' דען פוטר הנ"ל מעט (mit =) אחיו אב"ד מהור"ר יוסף כ"ץ מאושטרוד האבן מוךאיוט ס"ה דס"ה אחד עשר ר"ט שנים זעשרים ת"ג וחצי היר צו ר' ישעי' שי' נעבן שבעה ר"ט אונ' איך ארבעה ר"ט כ"ב ת"ג וחצי דר צו נעבן: Ibid. S. 72b wird als Einnahme des Jahres 462 (1702) von Seligmann Wallach u. a. notirt: עו' אני ח"ט אויף גנומן א ר"ט מן כמהור"ר יוסף מאושטרוד מחמת ה' דילן. Unter den Ausgaben des Jahres 461 (1701) wird ibid. S. 74a auch ein Posten von 25 Dielen zum Preise von 6 Thlr. erwähnt, die dem Löb aus Osterode (ר' ליב מאושטרוט) zur Bezahlung an den dortigen Rabbiner (אב"ד מאושטרוט) ausgehändigt wurden. R. Joseph Cohen war mit Gela, einer Tochter des Elieser (Eleasar, Leiser Tref b. Naftali) aus Osterode und der Zippora (Tochter des Salman Gans zu Hannover und der Jente, einer Tochter des

Hannover angestellt; er wurde Dienstag, 12. Kislew 5464 (= 20. Novbr. 1703) seiner segensreichen Wirksamkeit entrissen[1]).

Joseph Hameln, die sich in 2. Ehe mit Liepmann Cohen-Leffmann Behrens zu Hannover verband) verheirathet, s. Simeon von Geldern's Stammbaum, S. 299f. Während demnach Nathan Cohen eine Enkelin des Josef Hameln, Edel, heimführte, war sein Bruder, Josef Cohen, der Gatte einer Urenkelin desselben Josef H. geworden.

[1]) Vgl. Wiener's Abhandlung: Liepmann Cohen und seine Söhne, Kammeragenten zu Hannover, in Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Jud., 1864 (13. Jahrg.), S. 167. Im Handexemplare Wiener's (der Gemeindebibl. zu Hannover gehörig) ist statt des Jahres 1704 als Todesjahr „1703" von W. selbst verzeichnet. Das Hannoversche Memorbuch widmet dem R. Josef Cohen, der auf dem Friedhofe zu Osterode seine Ruhestätte gefunden, folgende ehrende Eintragung: יזכור אלקים את נשמת החסיד והטהור ועניו המנוח הגאון הרב מדינה ור"מ מהור"ר יוסף בן הר"ר משולם כהן צדק לא מש מתוך האהל אהל של הלכה בחריצות ובקיאות ומעמיד תלמידים וחדושי תורה יצאו מפיהו מלבד שארי מידות הדומות (!) והגונות שהיו בו ומרביץ תורה ודורש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות זכות תורה יעמוד לו ומלאכי רחמים יצאו לקראתו ויקבלו נשמתו ושכרו יהא כפולה ונשמתו יקריב השר הגדול של מעלה על מקדש של מעלה ויהלוך לפניו צדקתו ונשמתו תהא צרורה תחת כנפי האל לחסות ויקריב האל תחייתו ועמידתו עם אוהבי ד' כצאת השמש בגבורתו ויצאה נשמתו בהשכמה בנשיקתו ביום א' [ג'] י"ב כיסלו יצאה רוחו מקרבו בשנת תס"ד לפ"ק: Auch das Osteroder Memorbuch gedenkt seiner an zwei Stellen, zunächst nach einem, auf einer besonderen Seite befindlichen Vermerke: הזכרת נשמה של הגאון הגדול אב"ד ור"מ דק"ק אושטרויד שנפטר ביו' ג' י"ב לחודש כסליו תס"ד לפ"ק am Rande) ist die Notiz: (כל פעם בשמזכירין נשמות אומרי' זה ב . . זכר), mit folgendem El male rachamim: אל מלא רחמים שוכן במרומים המציא מנוחה נכונה תחת כנפי השכינה במעלות הקדושים והטהורים כזוהר הרקיע מזהירים את נשמת הקדוש והטהור אדוננו מורינו ורבינו מוהר"ר יוסף בהחבר משולם הכהן שהלך לעולמו עבור שהרביץ תורה בישראל בשכר זה תהא נפשו צרורה בצרור החיים וגו'. Eine fernere Notiz in demselben Memorbuche lautet: יזכור אלקים את נשמת מורינו ורבינו הגאון הגדול אב"ד ור"מ הרב מהור"ר יוסף כ"ץ ת"נ"צ"ב"ה ע"ש צדיקים שבג"ע אמן (am Rande ist vermerkt, dass R. Josef Cohen in Osterode beerdigt wurde, unter Hinweis auf das obige Seelengebet: נקבר פה אשטרוד י"ב כסליו תסד"ל אל מלא רחמים תמצא לעיל). Das Gedächtniss seiner Frau Gela kündet das Hannoversche Memorbuch mit den Worten: יזכיר אלקים את נשמת הרבנית מרת געלה בת החבר ר' אליעזר ז"ל אשת הרב הגדול אב"ד מוהר"ר יוסף כהן צדק היא האשה החשובה. לצליחא היתה משכימה ומעריבה. כל כבודה בת מלך ישבה. לקרב הנייתא לנפש עייפה ועצבה. והכינה פת לאורחים בסבר פנים ובלב נדבה. אשה צנועה במעשיה אשר אין למעלה בטובה. ומאוכלי לחמה הי' תמיד מרבנן צורבא. ללמוד בניה דרך אמת להיות מגיהי קרבא במלחמת חובה. אף ביומי ארמלתא שהיתה שכולא וגלמודא נר (מצוה ותורה?) בביתה לא כבה. בשכר זה תהא נשמתה וכו' נפטרה בליל ד' כ"ח אייר ונקברה ביום ד' תיו סמך טית לפ"ק: Auch sie wurde in Osterode bestattet, wie das dortige Memorbuch bezeugt; in demselben ist neben der Eintragung: י"א את נשמת האשה החשובה הרבנית געלה בת החבר ר' אלעזר ת"נ"צ"ב"ה וכו' נקברה פה אשטרוד am Rande notirt: ביו' ד' כ"ח אייר תסט"ל אשת הרב מהורר יוסף הנ"ל. Wenige Jahre vorher wurde ihre Mutter Zippora in Osterode zu Grabe geleitet (gest. 6. Adar II. 467, nach Osterod. Memorb.: י"א את נשמת האשה החשובה מרת ציפורה בת החבר ר' שלמה (גנץ ת"נ"צ"ב"ה וגו'), wozu die Marginalbemerkung folgendermaassen lautet: (נקברה פה אשטרוד ו' אדר שני תסז"ל אשת הקצין הר"ר אלעזר) und wenige Wochen darauf ward ihr der Vater Elieser durch den Tod entrissen (gest. Freitag,

Während seines Aufenthaltes in Hildesheim war Nathan Cohen mehrere Jahre hindurch als Mitglied der Gemeindeverwaltung thätig[1]). Am 18. Januar 1693 richtete er an den Fürstbischof Jobst Edmund, Freiherr von Brabeck (1688—1702[2]),

---

27. Nissan 467 (= 29. IV. 1707), nach der Eintragung desselben Memorbuches. Von einer Tochter des R. Josef Cohen, Esther, (gest. Donnerstag, 4. Elul 521 (= 3. IX. 1761) in Osterode) und einem Sohne desselben, Naftali Hirz (gest. in der Sabbathnacht, 9. Siwan 526 = 17. V. 1766) giebt uns das Osterod. Memorb. Kunde. Die Eintragungen lauten:

י"א א"נ האשה החשובה מרת אסתר בת הרב מהורר יוסף הכהן זצ"ל ת"נ"צ"ב"ה וכו'
(נפטרת ביום ה' ונקברת יו' ו' ה' אלול תקכא"ל פה אשטרוד am Rande)

י"א א"נ החבר רבי נפתלי הסכונה הירץ בן הרב מהור"ר יוסף הכהן זצ"ל ת"נ"צ"ב"ה וכו'
(נפטר בליל ש"ק ט' סיון ונקבר ביו' א' יוד סיון תקכ"ו לפ"ק am Rande)

Naftali Hirz Cohen hatte 4 Söhne: Meschullam, den Namensträger seines Urgrossvaters, gest. am Sabbathausgang, Neumond Kislew 545 (= 14. XI. 1784), Josef, nach seinem Grossvater benannt, gest. am 9. Adar 561 (= 22. II. 1801), Nathan, gest. Montag, 26. Siwan 574 (= 14. VI 1814) und Elieser, geb. 497, gest. Ereb Jom-Kippur 591 (= 26. IX. 1830) sowie eine Tochter Rahel, gest. Mittwoch, Ereb Pesach 573 (= 14. IV. 1813). Von den Söhnen des Naftali Hirz Cohen ist besonders Nathan Cohen bekannt, der zum Syndikus zu Osterode seitens des „Königl. Westphäl. Consistoriums der Israeliten" durch Decret, d.d. Kassel, den 15. März 1809 ernannt wurde (s. Sulamith, II. Jahrg., 2. Band, 1809, S. 299). Nathan Cohen's Söhne hiessen: Joël, gest. Sabbathausgang, 14. Schebat (= 18. I.), beerd. Dienstag, 16. Schebat 589 (1829), David, gest. im Alter von 71 Jahren Mittwoch, 9. Ijar (= 28. IV. 1852), beerd. Freitag, 11. Ijar 612, verheirathet mit Vögel, einer Tochter des Juda Löb aus Stargard, die am Montag, 4. Kislew (= 30. XI. 1829) starb und am Mittwoch, 6. Kislew 590 beerdigt wurde und Josef, gest. Sabbathnacht, 7. Elul (= 10. IX. 1853), beerd. Montag, 9. Elul 613. In demselben Jahre war bereits ein anderer Enkel des Naftali Hirz Cohen, Jakob Koppel, ein Sohn des Elieser, in's Grab gesunken (gest. Freitag, 5. Schebat (= 14. I.), beerd. Sonntag, 7. Schebat). Eine Tochter des Nathan Cohen, Gela, (געלי), verheirathet mit Pinchas Levi, starb Freitag, 2. Tag des Passahfestes (= 29. III. 1850) 610 (ית"ר לפ"ק). Dem Josef Cohen, dem Sohne des Naftali Hirz Cohen, folgte seine Tochter Mirjam (verheirathete Sanftleben) Montag, 4. Adar 572 (= 17. II. 1812) ins Reich der Ewigkeit. Das Seelengedächtniss der Letzteren wird ebenfalls im Osterod. Memorb. aufbewahrt, es lautet:

י"א צדקת ואמונת אשה חשובה מרים זאנפטלענן בת החבר ר' יוסף כ"ץ ז"ל, נפטרת יום ב'
ונקברת למחרתו ביום ג' ה' אדר תקע"ב. תנוח במנוחה נכונה אלקים יתן חלקה בעדן ויצרור נשמתה בחמלה וחנינה עם שאר צדקניות אמן סלה:

[1]) Wir finden seinen Namen im Hildesh. Gemeindebuche verzeichnet in der Reihe der דיינים (S. 173a, a. 451 = 1691, S. 182a u. b, 183a, 184a, 185a u. b, für die Jahre 456—459 = 1696—1699), der Wahlcommission (חמשה אנשים) und der טובים (a. 452, 455, S. 175a, 180a). Er ist wohl auch der in den RGA des R. Eljakim Götz (אבן השהם), Nr. 54, mitunterzeichnete Nathan Cohen, der in Abwesenheit jenes Hildesheimer Rabbiners in einer eherechtlichen Angelegenheit als Mitglied eines Collegiums Zeugenaussagen entgegennahm (vor 452 = 1692).

[2]) S. über ihn (geb. 11. Nov. 1619, gest. 13. Aug. 1702) Bertram, a. a. O., S. 193ff.

für welchen er Lieferungsgeschäfte übernommen hatte[1]), ein „Memoriall", weil vom „Capitull vfm berge Leder in Zuschlagk gelegt und nicht abgefolget"[2]) worden, das ihm (N.) und seinem Compagnon Moses gehörte, worauf an demselben Tage im Auftrage des Landesfürsten an das Moritzberger Capitel ein Schreiben erging behufs Freilassung des arrestierten Leders, das „bey dem Juden Moyses auff dasigem Bergflecken niedergelegt von Lübeck und Hamburg überkommen" war[3]).

Als am Simchat-Thora - (Gesetzesfreuden -) feste 1694 in der Hildesheimer „Judenschule" zur abendlichen Feier „schwermer vnd raqueten[4])" angezündet wurden und einige „mit nüssen zu werffen sich unterstanden", gerieten im Tempel Alexander Moses und Nathan Süssel in einen Wortwechsel, der zu einem „Tumult" ausartete. Durch das, von einer mit der Untersuchung dieser Angelegenheit betrauten fürstbisch. Specialcommission am 10. Sept. 1695 gefällte Urtheil[5]) wurde Alexander Moses als „auctor rixae" bezeichnet, so dass sich Nathan Süssel „bedancket vor wollabgesprochener Urthell."

Im Jahre 1697[6]) (15. Aug. stylo veteri) wurde Nathan Süssel, der „seiner Handelschafft halben" nach Braunschweig zum Besuche der dortigen Messe reisen wollte, „auf offener Heer-Strassen" zu Bettmar (bei Hildesh.) verhaftet und dem Amtshause zu Steuerwald zugeführt. Diese Arretirung erfolgte, wie aus einem Berichte, den „Bürgermeister und Raht der Alten- und Neuen Stadt Hildesheim" dem Kaiserlichen Kammergerichte zu Wetzlar unterbreitete, hervorgeht, „aus keiner

[1]) Staatsarchiv zu Hannover, a. a. O., Nr. 2, fol. 66b erklärt Nathan Cohen's Frau, „ihr Man wehre . . . . anfanglich dahier (in Hildesh.) bey dem abgelebten (fol. 67a) Fürsten Jod. Edmund Hochstseel. andenkenss Lieferant".

[2]) Staatsarchiv a. a. O. fol. 19f.

[3]) Ibid. fol. 18.

[4]) Archiv der Stadt Hildesheim, Abt. LXXXIV, Nr. 28: Acta betr. den Tumult in der Judenschule am Laubhüttenfeste, 1695, s. Anhang II, 1 u. 2. Hinsichtlich der damaligen Sitte „am Simchath Thora in der Synagoge mit Pulver zu schiessen und Raketen aufzuwerfen" vgl. die Abhandlung „Trachten u. Sitten. Aus den Gemeindeverordnungen der Dreigemeinden Hamburg — Altona — Wandsbek vom Jahre 1726" in den Mittheilungen der Gesellschaft für jüd. Volkskunde, III, (Hamburg 1898) S. 29.

[5]) S. Anhang II, 3. Im Staatsarchiv a. a. O. Nr. 7, fol. 5 wird „Nathan Syssel" erwähnt in einem Actenstücke, „Copia Bescheidts", dd. Hildesheimb., d. 19. X bris 1694.

[6]) S. über diese Verhaftung Assertio libert., Num. XLII S. 206f.

andern Uhrsache", als dass er (Nath.) einer an ihn ergangenen „Citation und Lahdung des Hoff- oder Juden-Commissariats" auf Grund eines vom Rathe erlassenen Verbotes nicht Folge geleistet hatte. Während seiner Haft auf der bischöflichen Burg zu Steuerwald wurde Nathan „so misere tractiret", dass er nach dem Wortlaute jenes Berichtes „ohne Zweiffel, wo nicht schleunige remedirung geschehe, darinn crepiren müste."

Wenige Jahre darauf, c. 1700, sehen wir Nathan fern von Hildesheim, in der mährischen Gemeinde Lundenburg das ehrenvolle Amt eines Rabbiners bekleiden[1]). Fünf Jahre nach seinem a. 1707[2]) erfolgten Tode zog seine Witwe Edel wieder nach der Heimathgemeinde zurück, wo sie, nicht frei von Nahrungssorgen, — sie lebte in Hildesheim „von Juden allmossen[3])" — bis zu ihrem Tode (sie starb am 6. Schebat 5494[4]) (= 10. Jan. 1734) weilte. Wenige Wochen vor ihrem Hinscheiden, im Monate Tebet desselben Jahres[5]), war ihr ein Sohn, nach

---

[1]) Simeon von Geldern's Stammbaum, S. 298 (הגאון אב"ד דק"ק לונדן בורג במדינת מערין) Staatsarchiv a. a. O. fol. 66b enthält die Aussage der Edel „ihr Man wehre in Mähren Rabbiner geworden," ohne nähere Bezeichnung der Gemeinde. Näheres über die Wirksamkeit Nathan Cohen's in L. konnte ich nicht ermitteln Herr Rabb. Dr. Gross zu L. teilte mir freundlichst mit, dass „auf der ersten Seite der dortigen מזכיר-Buches der Name des Rabbiners הרב אב"ד מ:ד' נטע כ"ץ sich finde." Derselbe ist jedoch nicht identisch mit unserem Nath. Cohen, worüber auch Gross bereits dem selig. Kaufmann seine Zweifel kund gab. (Brief vom 19./4 1900.)

[2]) Das Todesjahr ergiebt sich aus der am 26. Mai 1732 abgegebenen Erklärung seiner Frau „ihr Man wehre . . . dasselbst (in Mähren) vor 25 jahr gestorben." (Staatsarchiv a. a. O.)

[3]) Staatsarchiv a. a. O. Edel wird daselbst „Nathan Siesselss Wittib" genannt Ihr Name („Wittwe Nathan Süssel") wird als letzter sub Nr. 43 im Schutzbriefe der „Samt-Regierung der Stadt Hildesheim" a. 1726 verzeichnet (Assertio lib., Lit. W. S. 302).

[4]) Im Chewra Kad.-Buche ist vermerkt (S. 205): הרבנית אשה חשובה היקרה מרת עדיל בת מהור"ר שמואל סג"ל יצ"ל אשת אב"ד מהור"ר נתן כ"ץ זצ"ל הלכה לעולמה במ"ש אחר חצות ונקברה למחרתו יו' א' ו' שבט תצ"ד לפ"ק Ibid., S. 222b ist ihr Heimgang nochmals (Nr. 597) verzeichnet mit den Worten: האשה הרבנית מרת עדיל בת מהו' שמואל סג"ל ז"ל אשת הגאב"ד מהור' נתן כהן הלכה לעולמה מש"ק ונקברה ביום א' ו' שבט תצ"ד לפ"ק.

[5]) Das Chewra Kad.- Buch enthält die Eintragung: הבחור כמר משולם בן אב"ד מהור"ר נתן כ"ץ הלך לעולמו יום ו' ה' טבת תצ"ד לפ"ק Vgl. noch ibid. S. 221b Nr. 535.

dem Grossvater Meschullam genannt, nach langjährigen Leiden [1]) in die Ewigkeit vorangezogen. Ausser diesem, im Alter von 30 Jahren heimgegangenen Sohne hatte sie noch zwei ihrer Kinder in zartem Alter, ein Mädchen, das die Namensträgerin der Grossmutter, Lena[2]), gewesen, und einen Knaben, Leiser [3]), in das Grab sinken sehen, während zwei andere Kinder laut protocollarischer Aussage ihrer Mutter vom 26. Mai 1732 „in der Frömbde" wohnten[4]).

Die dritte Tochter Samuel Hameln's, Malka, heiratete Juda Berlin[5]) (Jost Liebmann), der später als Hofjuwelier der besonderen Gunst des grossen Kurfürsten und seines Nachfolgers sich erfreute. Er, der ein Vetter des hochangesehenen Kammeragenten Liepmann Cohen (Leffmann Behrens) zu Hannover war, — Liepmann's Mutter, Lea, war eine Schwester des Elieser Liepmann aus Göttingen, des Vaters von Juda B.[6]), — vollzog als Jüngling nach der in der Nähe von Hildesheim erfolgten Ermordung[7]) des Mordechai aus Polen, der als Angestellter des Geschäftshauses des Chajjim Hameln zu Hamburg (eines Sohnes des Josef Hameln) thätig war, für diesen seinen Verwandten mancherlei Aufträge geschäftlicher Art[8]). Auf Veranlassung des Chajjim H. gab sein Bruder, R. Samuel Hameln in Hildesheim, dem geschäftstüchtigen Juda, der auch religiöses

---

[1]) Staatsarchiv a. a. O. f. 67: „sie (Edel) hette zwey Kinder in der Frömbde, Einen sohn aber von 28 jahren bei sich welcher allezeit kranck gewessen."

[2]) Im Chewra-Kad.-Buche ist notirt (S. 197): הילדה לינה בת מהור"ר נתן כ"ץ הלכה לעולמה ביום ה' י"א כסליו תנ"ג לפ"ק ונקברה בו ביום ושבקת חיים לכל חי ולכל ישראל א"ס Ibid., S. 220, Nr. 417 ist der Name des Mädchens לאנה geschrieben. S. „Samuel Hameln", S. V, A. 1.

[3]) Das Chewra Kad.-Buch hat den Vermerk (S. 197b): הילד ליזר בן מהור"ר נתן כ"ץ נפטר נהלך לעולמו ליל ב' ונקבר למחרתו ביום ג' ב' דר"ח טבת תנ"ד לפ"ק ושבק' חיים לכל חי ולכל ישראל אמן Vgl. noch ibid. S. 220, Nr. 418 dieselbe Eintragung.

[4]) S. ob. A. 1.

[5]) S. Simeon von Geldern's Stammbaum S. 298 (מלכה אשת הקצין ר' יודא ברלין), s. w. in unserer Abhandlung. Glückel von Hameln nennt ihn in ihren Memoiren (ed. Kaufmann, S. 78): הקצין ר' יודא ברליניר, sonst (vgl. die im Register, S. LXV s. v. Juda Berlin angegebenen Stellen) meistens kurzweg ר' יודא.

[6]) Landshuth, תולדות אנשי השם, S. 2f und Kaufmann, Memoiren der Glückel, S. 79, A. 1.

[7]) Memoiren, S. 77. S. noch ibid. S. 75f. und S. 121.

[8]) A. a. O. S. 79ff.

Wissen besass[1]), seine Tochter Malka unter Ueberweisung einer Mitgift im Betrage von 500 Thlr. zur Frau[2]). Nach seiner Verheiratung wurde Juda von Chajjim H., seinem nunmehrigen Onkel, der dem Rathe seiner Frau, Glückel von Hameln, folgte, als Socius für seine Handelsunternehmungen aufgenommen[3]), es fand jedoch bald nach Ablauf eines Jahres eine Lösung dieser geschäftlichen Verbindung statt, die einen Prozess vor dem Hildesheimer Rabbinate zur Folge hatte[4]). In Hildesheim, wo Juda sein Heim gegründet hatte, erlangte er eine angesehene Stellung innerhalb der Gemeinde[5]) und der um jene Zeit in ihr gegründeten Chewra Kadischa[6]). Allein, kein langes Dasein an der Seite ihres Mannes war Malka beschieden, vor der Zeit wurde sie von ihm hinweggerissen, noch vor dem Heimgange ihrer Eltern raffte sie ein früher Tod dahin Dienstag, 1. Tammus 435 (= 25. Juni 1675)[7]). Juda verlegte seinen Wohnsitz nach Berlin[8]), woselbst er eine zweite Ehe, mit

---

[1]) Ebendaselbst.

[2]) A. a. O. S. 108.

[3]) A. a. O. und die folgenden Seiten. Vgl. noch Feilchenfeld in s. Abhandlung: Die älteste Geschichte der deutschen Juden in Hamburg" in Monatschr. 1899, 43. Jahrg., S. 324, A. 4.

[4]) Memoiren, S. 113ff., S. 115: להילדסום קופין אצל אב"ד צו משפטן . . . .

[5]) Er war Vorsteher in H., wie der ihm auf dem Grabsteine seiner Frau Malka (s. Anhang I C) beigelegte Titel (הפרנס) bezeugt. Im Jahre 1686 richtete Jost Liebmann, wie Freudenthal. a. a. O., S. 33 erzählt, im Verlaufe des Streites gegen Moses Wulff ein Schreiben an den grossen Kurfürsten, in dem er auf die angesehene Stellung hinwies, welche er seit mehr als zwanzig Jahren in Hildesheim und hier (in Berlin) als Vorsteher der Gemeinde einnehme."

[6]) Er ist der als der Letzte in der Reihe der Sargverfertiger genannte Juda, vgl. Landsberg, Zur Gesch. u. s. w, S. 21, wo irrtümlich gedruckt ist: הר"ר יודא במו"ה שמואל. während das Original (Chewra Kad.-Buch, S. 10a) deutlich die Worte: הר"ר יודא ח'מהור"ר שמואל לוי aufweist und Landsberg, S. 14 sub 12. richtig übersetzt: „Herr Juda, Schwiegersohn des Herrn Samuel Levi." Ibid., S. 10b (a. 428 = 1668, Gründungsjahr der Chewra Kad.) ist seine Unterschrift erhalten: יהודא בן הר"ר אליעזר ליפמן מפילא, (= aus Schneidemühl) .s. Brann, Geschichte des Rabbinats in Schneidemühl (Jüd. Volks- und Haus-Kalender, 1896) S. 113.), ibid. S. 12a (Protocoll vom Donnerstag, 17. (טו"ב) Tammus 431 (ו"ה"חי"ו א" לפ"ק) unterzeichnet er: יהודא בן הר"ר אליעזר ליפמן שליט"א מפילא.

[7]) S. „Samuel Hameln," S. X, A. 5. Ihr Epitaphium s. Anhang I C.

[8]) Im Chewra Kad.-Buche (S. 10b) ist neben der Unterschrift Juda's (s. o. A. 6.) der von späterer Hand gemachte Vermerk zu lesen: נוסע מכאן לברלין. Ueber Jost Liebmann in Berlin vgl. Auerbach, Gesch. d. isr. Gem. Halberst., S. 29, Graetz, Gesch. d. Jud., X[3], 279, Geiger, Gesch. d. Juden

Esther, geb. Schulhof[1]), einging. Jost Liebmann starb am 20. Januar 1702[2]).

Anhang.

I.

Die Epitaphien der Zippora Wilner, geb. Hameln und ihres Mannes Salomon Wilner, sowie der Malka Liebmann, geb. Hameln.

A.[3])

פ"נ
האשה החשובה
היקרה מרת ציפור'
בת מוהר"ר שמואל
סג"ל אשת ר' שלמה
ווילנר נפטרה במש"ק
ונקברה יום א'
[כ' תמוז תע"ה לפ"ק]
[ת"נ"צ"ב"ה"]

B.[4])

פ"נ
איש ישר נקי כפי'
מתוק בעץ[5]) החיים

---

in Berlin I, 7, 20ff., II, 40ff., Kaufmann, die letzte Vertreibung der Jud. aus Wien, an mehreren Stellen (S. 177, 217 u. a.), u. Freudenthal, a. a. O. S. 21, 29ff, 47f.

[1]) Ueber Esther sowie ihre Eltern, Samuel und Jüttel Schulhof, s. Landshuth. a. a. O. S. 6f, S. 10 (A. 3, zu S. 7)., מגילת שמואל (ed. Freimann, im Kobez al jad des Vereins M'kize Nirdamim, Jahrg. XV, 1899), S. 6, A. 3, u. Freudenthal, a. a. O. S. 33 (A. 2, zu S. 32 gehörig).

[2]) Freudenthal, a. a. O. S. 48. Kohut, Gesch. d. deutschen Juden, S. 626 gibt als Todesdatum für Jost Liebmann fälschlich „Dez. 1701" an. Esther starb 1. Neumondstag Ijar 474 = 16. April 1714. s. Landshuth a. a. O., S. 7. und Kohut a. a. O.

[3]) Der Grabstein, der früher auf dem älteren Friedhofe (an der Steingrube, s. „Samuel Hameln", S. X, A. 3) aufgestellt war, befindet sich seit mehreren Jahren auf dem jüngeren, seit einem Jahrzehnt geschlossenen Friedhofe (Teichstrasse). Da er daselbst tief in dem Boden steckt, sind hier die beiden letzten Zeilen auf Grund der im Chewra Kad.-Buche und im Hildesh. Memorbuche enthaltenen Eintragungen (s. o. S. 257, A. 2.) von mir ergänzt worden.

[4]) S. o. S. 257, A. 5.

[5]) Es ist wohl כעץ zu lesen?

לשמור ולעשות ולקים
בוריות ולא בעצלתים
לנוד שינה מעפעפים
להתפלל בכל לבו לשמים
במצות הרבה מתעסק ומשתדל
עד כי לספור חדל
ומעבודה היה בודל
ה"ה האלוף הר"ר שלמה במוהר"ר שמעון וואלף וצ"ל
מק"ק ווילנא נין ותכד של הגאון המפורסם מוהר"ר משה איסרלש וצ"ל
חתן הרב ה"ה מוהר"ר שמואל אב"ד דק"ק הילדסיי' שמו נודע בין
גדולים ושלמה הלך לבית עולמו זקן ושבע ימים ביום ו' אייר
ת"צ[1]) לפ"ק.

C.[2])

פה
נטמנה האשה ה
חשובה' במעשיה
הטובים היתה צהובה'
היא הגבירה טרת
מלכה בת מוהר"ר
שמואל הלוי אשת
הפרנס כהר"ר יודא
שהלכה לעולמה ביום
ג' יום ב' דר"ח חמוו
תל"ה לפ"ק ת"נ"צ"ב"ה"
עם נשמת ש"ר"ר"וי

II.

Acta betr. den Tumult in der Judenschule am Laubhüttenfeste[3]) 1695.

1.

Protocoll vom Montag, 15. April 1695.

Lunae 15t. Aprilis 1695.

Com: {H. Dr. Gerhardus Evers.
{H. Dr. Leonhard Hilpert.

Alexander Moises[4]) erscheinet auf beschehene avisation, undt zeiget an, wassgestalt im vergangenen lauberhütten fest, wieder

---

[1]) Bezüglich dieses Datums s. o. S. 257, A. 4.

[2]) Der Grabstein, der sich früher ebenfalls auf dem älteren Friedhofe befand, ist nunmehr in die Mauer des jüngeren Friedhofes (Teichstrasse, links vom Eingange, Nr. 11) eingelassen. Zu beiden Seiten des ersten Wortes (פה) sind Embleme (rechts ein Krug, links ein Fisch) sichtbar. S. o. S. 373.

[3]) Archiv der Stadt Hildesheim, Abt. LXXXIV, Nr. 28., s. o. S. 370.

[4]) Ibid. Nr. 4, fol. 326 wird im Schutzbriefe (a. 1708, 3. Febr.) Alexander Moyses Beysitzer" erwähnt.

von Ihrem Vorsteher gethan Verbot, Nathan Süssell v. Calm, Salamon sein sohn nebst noch anderen sich unterstanden, auff Ihrem Tempel des nachtes schwermer v. raqueten anzuzünden undt mit nüssen ein den andern zu werffen, v. die deponenter dieselbe gewahrscheidnet undt zu Nathann Süssell gesaget, Er sesse da mit in Ihrem Rathe, dan es Recht were, müste Er solches melden, v. des Calm Salomons sohn deshalben bestrafft, Nathan Süssel gesaget, derselbe hette die Freiheit, zumahl dessen Vatter ein Vorsteher v. Er hiesse Er dagegen nur Alexander, v. alss deponenter darauff erwehnet, dass Er eben so gute were alss Jener, Nathan Süssel gesaget, wass sages tu schelm (am Rande: Verrahter v. Ein Dieb); schlag Ihn auf 1000 Thlr. meines geldes, v. alls Er Zeugen darüber gerufen, der Nathan gesaget, Er wolle 100 ducat geben, dass sie Ihme den Staubbesen geben solten, v. Ihne darauf weiter abgeschlagen, wie nun auf d. Zurufen der . . dass er der Klügeste sein solte, sich naher Hauss begeben, wehre Ihrer 15. komen v. Ihme in seinem Eigen Hause aussgescholten, v. weitere schlage gegeben, v. über die gasse geruffen, der Eine wolte 10 Thlr. der ander soviel v. der Dritte so viel dazu geben v. Ihne ausstreichen lassen. Wie Er nun bey Ihre Vorstehere solches geklaget, haben sie Ihme die Hülffe versaget v. nicht helfen wollen, besonders die Vorstehere weren darauf de facto nach der Cammer gangen v. Ihne daselbst verklaget, Vndt wie deponenter sie vernehmen lassen, dass die sache vor E. E. Raht gehörete, v. Er daselbst belanget werden müste, die H. Cammer Rähte gesaget, die Judenschafft gehöre unter Ihro bischöfl. gnd. Jurisdiction, v. hette darauf die Zeugen abgehöret; were auch nah der Handt auf anhalten des Nathan Süsselss naher dem Stewerwalt gebracht, undt were daselbst die Sache cognosciret worden.

Auf der Rückseite ist vermerkt:

Depositio

Alexander Moises wegen
eines in Ihrem Tempel vorgegangen
Excesses, v. wass desshalber fer-
15t. Aprilis ner passiret.
1695.

2.

Protocoll vom Montag, 27. Mai 1695[1]).

Lunae d. 27t. May 1695.

Commiss: H. Dr. Evers
H. Dr. Hilpert.

Moses Hesse und Schey Moses[2]) sind der uhrsachen halber zu rathause gefodert, und befraget, was es am letzten Tage ihres Laubhütten Festes vorigen Jahres mit der in ihrer Sinagoge gehabten Schlägerey und Feuerwerfung für eine Beschaffenheit gehabt.

Moses Hesse gibt darauf zur antwort, Er wehre in d. Sinagoge damahls, wie die Schlägerey vorgegangen, nicht gewehsen, könte also keine Nachricht daher geben.

Schey Moses Hesse aber berichtet, dass Alexander Moses unten von seiner Stelle weggangen und sich zu Nathan Süssel oben hinauf verfüget, einen tumult angefangen und den Natan Süssel gescholten, was es aber eigentl. für scheltworte gewehsen, hette Er nicht wohl einnehmen (vernehmen?) können; wie es aber einen grossen tumult gegeben, und Natan Süssel gerufen, hetten sich ihrer Leute mehr dabey angefunden, umb den tumult zu stillen, und wie sich Alexander nicht bequemen wollen, wehren sie genötiget worden, ihn auss d. Schule hinauszustossen, wobey sonsten keine Schlägerey mehr vorgangen, was d. Feuerwerfen betreffe, wehre weiter nichts geschehen, alss dass etliche kleine Lichterlein mit pulver verfertiget angezündet, welches einen kleinen Blitz von sich gebe, woran die Kinder ihre Ergotzlichkeit hetten bey solchen und dergleichen bey ihnen hergebrachten Festen, wodurch auch kein Schade geschehen könte.

Alexander Moses hingegen berichtet, dass sich solches also verhalten, dass Er von seiner Stelle gangen sey, und zwahr darum, weil sie mit Steinen, Kürbis Epfeln und Nüssen geworfen, von welchen werfen Er aufs auge getroffen, und dadurch bewogen worden hinaufzugehen, und alda bey den Vorsteheren schutz zu suchen, immittelst hette ihn Nathan Süssel vorgebeut, es geschehe auss Kurtzweil, an den Hals geschlagen, so Er mich in Kurtzweil passiren lassen, hierauf hette Israel Davied

---

[1]) A. a. O.

[2]) Derselbe wird ibid. Nr. 4, fol. 325 im Schutzbriefe vom 3. Febr. 1708 „Schai Moises“ genannt.

gesaget, es ginge vortrefflich in der Schule zu, ihre Vorstehere hetten aussrufen lassen, dass Niemand in der Schule mit ohnnötig Pulver und Lichter solte Uebermuth treiben, und zu Alexandern gesaget, ob Er dergleichen woll ehemahl in d. Schule gesehen, welches Er mit Nein beantwortet, welches Schey Hesse auch mit Nein beantwortet, da Er aber gleich anderen mit geschossen, und zwahr auss einer Feder, hette Er gesaget, Er hielte ihn für Herodes und Pilatus, weil Er was verböthe und selbst nicht darnach thäte, und solten sie als Forstehere solches billig bestrafen, worauf Natan Süsell zu ihm gesaget Misschummet. d. ist Er wehre ein getauffter Jude und nicht würdig etwas gegen Sie zu reden, Mamser Ben niddi, ist so viel alss wenn Er ein unrein Kind von einer Christin gebohren, dan mich für einen Verräther gescholten, worauf Er retorquiret, Er hielte ihn für einen solchen Man, biss Er ihm dergleichen erwiesen, darauf Natan Sysel geantwortet, Sie solten auf Alexander den Schelm, den Dieb, den Verräther auf 1000 Thlr. seines geldes lossschlagen, gibt an zu zeugen, die solches alles angehöret, Moses den Fechter, und Hartwieg Juden von Sarsted, welche ihn gerettet, sonsten sie ihn gantz zu nichte geschlagen hetten,

alss Er nun darauf mit entblösseten Haupte auss d. Schule nach Hause gangen, wehre Natan Süsell, Schey Hesse und andere mehr in sein Hauss kommen, hetten die Thuer mit gewalt aufgestossen und ihn nebst seiner Frauw in seinem Hause überfallen, mit fäusten geschlagen und beym Haare herumbgezogen, wobey es nicht allein geblieben, sondern hetten auf d. Strassen ein und zugerufen, sie wolten so viel geld zusamen bringen, dass Er mit dem Staubbeesen auss Hildesh. könte verwiesen werden, da Er dan abermahls darauf geantwortet, Schelme, Diebe, Falsche Müntzer und dgl. geebe man Staubbeesen, und keinen ehrlichen Leuten.

welches Er bey ihren regierenden Vorsteher Calmen Salmen geklaget, aber bey demselben keine Hülfe haben können. darauf Er zwahr resolviret sich selbst zu wehren; Es wehren aber immittelst ihre Vorstehere nach der Cammer gegangen v. den gantzen Verlauf der Sache alda erzehlet, darauf Er auch nach der Cammer gefodert, und also von den Vorstehere E. E. vorbey gegangen worden.

thuet wegen des in der Sinagoge geworfenen Feuers hinzu, dass solches mit schwärmern geschehen auch unter d. werffen und tumult Megershausen praeceptor und Follmer auss d. Judenstrasse getroffen worden.

Auf der Rückseite steht der Vermerk:

Protocollum.

Den in d. Juden Schule am Laubhütten Feste gewehsenen tumult, und das daselbst geschehene Feuerwerfen betr.

d. 27t. May 1695.

3.

Urteil vom 10. September 1695[1]).

Vrthell.

In Con- vnd reconventions-Sachen hiesiger Schutz-Juden Alexander Moyses Klägeren und nachbeklagten eins, gegen Nathan Süssel beklagten und nach Klägeren anderentheils, erkennen wir zu dieser Sach Specialiter verordnete Hochfürstl. Commissarij allen wohlerwogenen umbständen nach hiemit vor Recht: Demnach auss der in hiesiger Hoch Fürstl. Hoff-Cammer über den im verwiechenem Jahre auff der Juden so genandten Lauberhüttenfest in deren Schule entstandenen tumult und zwischen obgedachten beiden Juden vorgangenen Streit und schlägerey von den Commissariis abgehörter Zeugen aussage, und dem darüber gehaltenem protocollo so viel erhellet, dass Kläger Alexander Moyses in erwehnter Schulen von seinem Stande aufgestanden, zu beklagten, so darin etwas hoher gesessen, hingangen, und denselben zufordrist mit Ehrenrührigen scheldworthen angegriffen, folgsamb auctor rixae gewesen, und dardurch zu dem Jenigen was darauff erfolget, selbsten anlass gegeben habe; dass dannenhero bey so bewandten umbständen beede Juden in ihrer gegen einander führenden Vnstatthaften injurien Klagte ferners nicht zu hören, sondern dieselben, so viel die vindictam privatam anlanget, mutua compensatione gegen einander auffzuheben seynd; Inmassen wir selbige Kraft dieses auffheben, und mithin auss Special gdsten befelch Ihrer Hochfürstl. Gnd. denenselben hiemit ernstlich injungiren, sich hinführo schied- und friedlich zu comportiren, einer gegen den anderen weder mit worten oder mit werken zu vergreiffen, und aller thädtlichkeit gänzlich zu enthalten, mit dem ausstrücklichen anhang, dass so fern ein oder ander deme also im geringsten zuwieder handlen würde, gegen denselben so dan

[1]) A. a. O. Nr. 4, f. 12f (loses Blatt).

SE. nicht selten gewesen zu sein, wenn auch der Veranstalter der ed. Ven. 1598 bezeugt, dass bis zu jener Zeit das Buch nur durch Citate bekannt gewesen sei, keiner aber kenne das ganze Buch (S. V). — Tosaf. a. a. O. wird übrigens zu יהיינו ראמרי סדר דאליהו רבה סדר אליהו זוטא (bei Raschi, Tosaf. und En Jacob סדר אליהו רבה; in Tanna debe Eliahu Warschau 1876 סדר אליהו רבא) in der bekannten Erzählung des Talmud abweichend von Raschis Erklärung diejenige des R. Isak angeführt לפי שהפסיק בלמודו (בלימוד) לרב ענן חלקו לשני סדרים (חלקים) ובפעם ראשון למד ממנו יותר מן הארבע ידות קרי לראשון סדר אליהו רבה (רבא) ולבתרא קרי זוטא; eine Beschreibung des Seder Eliahu, ein Theil desselben werde „der grosse", der andere „der kleine" benannt, weil der erste Theil beinahe viermal soviel enthält als der zweite", was nicht erst hätte hervorgehoben werden müssen, „wenn das Buch in Fachkreisen allgemein bekannt gewesen wäre", braucht hierin nicht gesucht zu werden. Tosafot zu Baba mezia 86b und 114b, sowie zu Sabbat 13b, an letzterer Stelle gleichfalls in einer Erklärung des ר״י, wird der Seder Eliahu citirt, ohne dass es für nöthig gehalten wurde, das Werk näher zu beschreiben. Die höchst bemerkenswerthe Angabe im Aruch a. a. O. bezieht sich nach Zunz (eben das S. 89) auf den älteren im Talmud Ketubbot a. a. O. erwähnten Seder Eliahu; Herr Fr., der hier promiscue von der Citirung und Benutzung des Werkes in Jalkut, Aruch, Jalkut Machiri spricht, der gegen Rapoport Zunz u. A. die Identität des סדר אליהו mit dem תנא דבי אליהו behauptet (S. IX), sieht in der Stelle des Aruch eine auffällige Beschreibung einer Recension des auch uns erhaltenen Werkes (aus dem übrigens kein einziges Citat im Aruch vorkommt) und bemerkt, man könne diese nur begreiflich finden in der Annahme, „dass das Buch zur Zeit wenig bekannt war", dasselbe dränge sich auf, wenn man das Sammelwerk ילקוט המכירי zur Hand nimmt („der Sammler soll Ende des XIV. u. Anf. des XV. Jahrh. gelebt haben"). In dieser Sammlung „ist die gesammte talmudisch-midraschische Literatur vertreten, nur unser Elias-Buch fehlt". Letzteres ist nicht zutreffend. Auch aus der Pesikta rabbati finden sich keine Excerpte im Jalk. Machiri, weder im Theile zu Jesaia, noch in demjenigen zu den Psalmen (vgl. Bubers Einleitung zu seiner Ausgabe des J. Mach. S. 7a). Ebenso wird die Pesikta rabbati im Aruch[1]) nirgends citirt (vgl. Zunz, GV. S. 244, und Buber, Einleitung zur Pesikta S. XII), was ja dem Herausgeber der Pesikta rabba nicht entgangen sein kann. Hieraus ist doch nur zu schliessen, dass dieses später bei den italienischen, französischen und deutschen Juden häufig gebrauchte Midraschwerk (GV. S. 290) R. Nathan unbekannt geblieben ist, aber man wird doch nicht aus Aruch und Jalk. Machiri beweisen wollen, dass die Pesikta rabbati allgemein wenig bekannt war, oder die Vermuthung aussprechen, man hätte es mit Absicht vermieden, dem Werks beim Volke Eingang zu verschaffen! Auch dem Verf. des Aruch können einzelne handschr. Midraschwerke unerreichbar gewesen sein, oder es müssen andere Gründe obgewaltet haben, dass er, während er Bereschit rabba, Echa rabbati, Vajikra rabba, Pesikta, Jelamdenu sehr häufig benutzt (im Aruch werden aus Ber. r. ca. 720 Stellen in ca. 820 Citaten angeführt, vgl. Monatsschr. Jg. 38, S. 9; aus Echa r. 160 Stellen, vgl. Buber Einl. zu Echa r. S. 20a; über Vaj. r., Pesikta und Jelamd. vgl. Kohut, Index zum Aruch S. 112—113, 122—126; 115—121 und Buber, Einl. z. Pesikta S. XIII — XIV und Einl. z. Tanchuma S. 98a —

[1]) Die Angaben in Kohuts Index zum Aruch S. 122 ff. wo auch in der Pesikta rabbati die im Aruch aus der Pesikta citirten Stellen vorkommen, sind überflüssig und irreführend.

עקד האגדות Heft II (Frankf. a/M. 1881), das zur Würdigung des vaticanischen Textes ein genügendes Material bietet, unbekannt geblieben ist. Daselbst ist S. 31—55 aus derselben vatic. Hs. der zweite Theil des Werkes, der ganze Seder Eliahu sutta (bei Horow. in der Ueberschrift תנא דבי אליהו וזוטא) abgedruckt, ferner das. S. 4—19 die Recension des Eliahu sutta nach einer Hs. in Parma, de Rossi cod. 327 N. 35 (vgl. die Anmerkung in der neuen Ausgabe S. 165!), und S. 56—64 die Kapitel 16—18 aus der späteren Kompilation nach der ed. pr. Venedig 1598 (vgl. Zunz, GV.[1] S. 117). Indess liefert Horowitz nur die Texte; das 3. Heft seiner Bibliotheca Haggadica, für welches Varianten, Stellennachweise u. s. w., sowie auch der Abdruck des Tana debe Eliahu rabba nach der vatic. Hs. angekündigt waren, konnte wohl nicht erscheinen. Glücklicher ist Hr. Fr., der jetzt den ganzen Seder Eliahu als Nebenarbeit zu seiner, hoffentlich bald zu erwartenden, Sifra-Ausgabe veröffentlicht. Es gewährt einen besondern Genuss, dieses Werk, dem nach dem Urtheile des Herausgebers (S. V.) „an stilistischer Schönheit, an ethischer Tiefe und Reichhaltigkeit — — kein Buch in der aggadischen Literatur" gleichkommt, in einer Friedmannschen Bearbeitung, in dem vornehmen Drucke, in der gefälligen Gliederung der einzelnen Kapitel, zu denen überall der kurz gehaltene Kommentar das Wissenwertheste mittheilt, zu lesen. Erweist sich auch die stilistische Schönheit oft mehr als ein „fliessender und wortreicher Stil", wie ihn Zunz charakterisirt, und ist es nicht immer leicht in „dem Vortrage, der sich ziemlich regellos über die verschiedenen Gegenstände ergiesst", den rechten Zusammenhang herauszufinden[1]), so muss man doch uneingeschränkt den hohen Werth dieses sittlich-religiösen Werkes anerkennen, in welchem „Busse, Almosenspende, milde Gesinnung, andächtiges Beten, Pünktlichkeit in der Beachtung des Gesetzes, fleissiges Studium in dem Lehrhause, Ehrfurcht vor den Gelehrten, Keuschheit, Demuth und Vermeidung nichtjüdischer Gebräuche eingeschärft", und gleiches redliches und rechtliches Verhalten gegen Juden und Nichtjuden gelehrt wird (GV. S. 113).

Dieses bedeutsame Werk, das noch dazu dem Propheten Elia zugeschrieben wurde, soll jedoch, wie der Herausg. behauptet, wenig verbreitet gewesen sein; es scheine, „dass die tonangebenden Lehrer es mit Absicht vermieden, dem Buche beim Volke Eingang zu verschaffen, seines mystischen Ursprunges halber, um mystischem Aberglauben nicht Thür und Thor zu öffnen" (S. V.) Die Wahrscheinlichkeit einer solchen Absicht und die Möglichkeit ihres Erfolges darf man füglich bezweifeln; uns scheint die ganze Ausführung des Hrn. Fr. hier nicht recht verständlich. Er schreibt zuerst (S. IV): „Das Buch wurde vielfach benützt und citiert, besonders von der Midrasch-Sammlung Jalkut. Nach dem Beispiele des Talmud wurde es später überall als תנא דבי אליהו angeführt und erhielt so den Namen ‚Tanna d'be Eliahu'". In dem nächsten Absatze lesen wir: „Merkwürdiger Weise waren in späterer Zeit Manuscripte von diesem Werke äusserst selten, und jene Autoren, welche eines kannten, fanden sich veranlasst, es näher zu beschreiben". Hierbei verweist Hr. Fr. auf Tosafot zu Ketubot 106a, Aruch s. v. סדר und das Sammelwerk ילקוט המכירי. Aruch ist doch nicht später als Jalkut Schimeoni, und man vgl. die Nachweise über die Citirungen des Buches vom 12. Jahrh. ab bei Zunz das S .114 f. u. S. 117, wie w. u. über die zahlreichen Auszüge im Jalkut. In jenen Jahrhunderten brauchen die Handschriften des

[1]) Vgl. auch Grätz, Geschichte, V[2] S. 318.

wähnten Seder Eliahu ist; aber ebenso zweifellos sei es, das der Verfasser des T. d. E. in sein Werk einen grossen Teil des alten und ursprünglichen S.E. aufgenommen hat, aus welchem er auch die Eintheilung in einen Seder rabba und einen Seder sutta beibehielt. Nach Friedmann sind „alle gegen das Alter und die Identität des תנא mit סדר angeführten Momente äusserliche und nur scheinbar richtige. Es ist aus dem innerlichen Wesen dieses Werkes nachweisbar, dass es der Zeit R. Anan's angehört, nur ist es ebenso Verstümmelungen und Umbildungen unterworfen gewesen, wie alle anderen Werke jener Zeit, vgl. תנחומא, פסיקתא und אבות דר' נתן. Die letzte Redaction datirt — — allerdings aus dem Jahre 968 oder 984" (S. IX). Sollen alle Merkmale der geonäischen Epoche, alle Eigenthümlichkeiten des Stils, die eine spätere Zeit verrathen, alle polemischen Stellen gegen die Karäer, wie S. 70f. 72f. 171f. (vgl. Bacher in Mschr. 1874, S. 264ff., und Oppenheim in בית תלמוד I, S. 305ff). u. s. w. zu den „Umbildungen" des Werkes gehören? Die Behandlung dieser Frage über das Alter des Seder Eliahu, der Nachweis und die Zusammenstellung der Bestandtheile, die uns aus dem ursprünglichen Werke noch erhalten sind, wird gewiss den wichtigsten und interessantesten Theil der hebr. Einleitung bilden. — S. V. f. berichtet der Herausg. über die ed. pr. (Ven. 1598), die nach einer Hs. vom J. 1186 veranstaltet wurde, die also um 113 Jahre jünger war als die vatic. Hs., die der neuen Friedmannschen Ausg. zu Grunde liegt. Der Corrector der ed. Ven. bezeugt, dass sein Manuscript sehr defect und corrupt gewesen ist, das er aber unverändert wiedergab; das Buch war nach Fr's. Urtheil „thatsächlich unbrauchbar", das sich aber für die neue Ausgabe als werthvoller Behelf einstellte, wo die vatic. Hs. ihre Fehler und Mängel hat (S. X), wie auch Fr. sehr oft den Text nach der Ven. Ausg. — und ebenso nach dem Jalkut — emendirt, vgl. S. 4, 7, 11, 14, 19, 25, 30, 31, 32, 33, 34, 37, 45, 46, 50, 54, 57, 59, 60, 63, 65, 70, 74, 86, 106, 110, 120, 123, 126, 141, 146, 157, 169, 177, 190. — Es sei hier auf eine Eigenthümlichkeit der Bearbeitung hingewiesen, (die sich auch in den Editionen des Sifre, der Mechilta und Pesikta rabbati zeigt), die auffällig und irreführend ist. Während der Herausg. Emendationen des Textes auch nach Parallelstellen in andern Werken, Mechilta, Sifra, Talmud, Bereschit rabba, Vajikra rabba, Abot de R. Nathan vornimmt (vgl. S. 7, 34, 35, 90), von Conjecturen den weitesten Gebrauch macht (vgl. S. 11, 12, 19, 20, 23, 26, 32, 40, 55, 75, 81, 83, 87, 90, 91, 93, 95, 101, 102, 136, 142, 152, 185), giebt er alle fehlerhaft citirten Schriftverse mit ängstlicher Treue nach der vatic. Hs. wieder und notirt überall in den Anmerkungen mit der Angabe כתוב במקרא, wie die Stelle in unserem masoretischen Texte lautet. Solche Flüchtigkeiten kommen doch in Hss. recht häufig vor und sind leicht dadurch zu erklären, dass man aus dem Gedächtnisse citirte. Unsere hl. Schriften haben ja gewiss dieselbe Autorität wie Jalkut und die ed. pr. des Seder Eliahu oder wie die Parallstellen in dem andern Midraschim u. s. w., um nach ihnen ein fehlerhaftes Citat zu corrigiren. Eine Abweichung von der Masora, oder ein auf die Zeit der Redaction des betreffenden Werkes zurückzuführendes Versehen ist vielleicht da anzunehmen, wo mehrere alte HSS., Parallelstellen u. s. w. in übereinstimmender Weise eine andere LA. in einer Schriftstelle bieten. Aber wenn in einer Friedmann'schen Ausgabe fast auf jeder Seite mit במקרא כתוב auf Varianten hingewiesen wird, so ist ja zu befürchten, dass hieraus unrichtige Schlüsse gezogen werden könnten! חכמים הזהרו וכו'.

(Fortsetzung folgt). Dr. J. Theodor.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.
Für die Redaction verantwortlich: Dr. M. Brann, Breslau.

Die rituellen Reinheitsgesetze in der Bibel und im Talmud.

Von
Dr. med. **L. Katzenelson.**

III.

Die culturhistorische Bedeutung der Reinheitsgesetze.

(Forts. von Jahrg. 43, S. 210).

Es dürfte hier am Platze sein, auf einen interessanten Zug der jüdischen Religion hinzuweisen, welcher, gleichwie der Monotheismus, letztere von allen anderen Religionen der alten Welt wesentlich unterscheidet und welchem bisher, soviel wir wissen, seitens der Forscher nicht die rechte Würdigung zu Theil geworden ist. Wir sprechen nämlich von der Rolle des menschlichen Wortes als einer objectiven Erscheinung. Zwar legt auch das mosaische Gesetz dem menschlichen Worte eine hohe Bedeutung bei, aber diese ist eine rein ethische. Der Mensch soll seinem Worte treu bleiben, soll seiner Lippen Ausspruch erfüllen und das einmal geleistete Versprechen streng einhalten, aber in allen diesen Fällen wird dem Worte nur subjective Kraft beigelegt, es bindet denjenigen, der es ausgesprochen hat, aber nur diesen und keinen andern. Eine ganz andere Bedeutung besass das Wort in allen übrigen Religionen des Alterthums. Dort gilt es als eine gewaltige objective Macht, als ein eben solches Agens wie Feuer, Wasser, Wind und andere Elementarkräfte. Eine gewisse Gebets- oder Beschwörungsformel, in einer bestimmten Anzahl von Recitationen hergesagt, vermag eine Perturbation im Kosmos zu erzeugen, sie ist stärker als die Natur, mächtiger als die

Götter, welche in der Vorstellung der Alten die Stelle der Natur vertraten.

Den Ursprung dieses Glaubens an die Macht des menschlichen Wortes glauben wir uns auf folgende Weise erklären zu dürfen. Es kann als Axiom betrachtet werden, dass, je niedriger der Culturzustand einer Gesellschaft ist, desto höher das menschliche Wort geschätzt wird. Und umgekehrt, je höher sich eine Gesellschaft auf der Culturleiter emporschwingt, desto mehr wird das Wort entwerthet und büsst seinen Nimbus ein. Die Menschen der graueu Vorzeit waren lange nicht so redselig wie wir, Kinder der modernen Zeit. Dank einer uns eigenen technischen Fertigkeit macht uns das Wort, ja selbst die wohlgeformte Rede keine besonderen Schwierigkeiten, und daher kommt es, dass bei uns gar oft das Wort den Gedanken überwiegt. Bei den Alten überwog umgekehrt der Gedanke das Wort. Das Kind emptängt Vorstellungeu von den es umgebenden Gegenständen früher, als es im Stande ist, sie mit Namen zu bezeichnen. Das hat darin seinen Grund, dass die Nervencentren in der Hirnrinde, von denen die Denkfähigkeit des Menscheu abhängt, sich früher entwickeln als das Sprachcentrum, welches in der linken Hirn-Hemisphäre neben der sogenannten Sylvi'schen Grube (fossa Sylvii) liegt. Denselben Verlauf hat wahrscheinlich auch die geistige Entwickelung des ganzen Menschengeschlechts genommen. Der Gedanke ging dem Worte voraus, die Denkfähigkeit entwickelte sich früher als die Fähigkeit, dem Gedachten durch Laute Ausdruck zu verleihen. Daher kam es, dass die Weissheit der Alten sich in Form von kurzen und kunstlosen Aphorismen und Sprüchen ausprägte, welche uns noch jetzt durch ihre Lakonicität entzücken. Aber diese Lakonicität war keine frei gewählte, sondern vielmehr eine durch Zwang auferlegte und ist uns, dank unserer leidigen Gewohnheit, viele Worte zu machen, ganz abhanden gekommen und vollständig unmöglich geworden.

Noch schwerer kam dem Urmenschen das Wort an, als das Sprachcentrum in der Sylvi'schen Grube sich eben zu entwickeln begann. (Im Gehirn des Affen ist bekanntlich dieses Centrum nicht vorhanden, und die Hirnwindungen haben bei letzterem an dieser Stelle eine andere Form als beim Menschen). Gelang es nun zufällig einem der Wilden, dank einer vielleicht früheren Entwickelung des Sprachcentrums, einen glücklichen Complex von Lauten hervorzustossen, welche in dem Geiste seiner Zuhörer die klare Vorstellung von irgend einem Gegenstande erzeugte, so musste dieses, wie man annehmen darf,

nicht nur in der Seele dessen, der die Laute hervorgebracht, sondern auch in der Seele seiner Zuhörer das grösste Entzücken hervorrufen. Drückte dieser Lautcomplex eine Bitte aus, so wurde ihm diese sicherlich mit Freuden gewährt, enthielt er den Ruf zu irgend einer gemeinschaftlichen That, so folgten ihm gewiss alle mit der grössten Bereitwilligkeit. Es darf überhaupt angenommen werden, dass der erste Stammesherrscher nicht derjenige war, welcher geschickter als die übrigen Stammesgenossen mit Stein und Keule umzugehen verstand, sondern derjenige, welcher besser als die anderen allgemeinverständliche articulirte Laute hervorzubringen vermochte, Commandeur wurde derjenige, welcher das Commando zu ertheilen verstand.

Dank der psychischen Eigenthümlichkeit des Urmenschen, seine subjectiven Empfindungen zu objectiviren, schreibt er seine freiwillige Unterwerfung unter das Wort der unwiderstehlichen Macht des Wortes selbst zu. Und da nun die Götter des Urmenschen nichts anderes als die Seelen seiner dahingeschiedenen Ahnen und somit ihm durchaus verwandte Wesen waren, so konnte er sich nicht vorstellen, dass das Wort nicht auch auf sie seine machtvolle Wirkung ausüben sollte. Auch das Gehör mag beim Urmenschen nicht allzusehr entwickelt gewesen sein, und da der Vorrath von Lauten überhaupt kein besonders reicher war, so war es wohl nothwendig, das Commando oder den Aufruf zur That mehrere Male zu wiederholen, damit der Zuhörer die aufeinanderfolgenden Lautcomplexe gehörig unterscheide und erfasse. In gleicher Weise verfuhr der Urmensch, wenn er sich an die Seelen seiner dahingeschiedenen Ahnen wandte, und dasselbe that er, wenn er, bei weiterer Entwickelung seiner Religion, andere Gottheiten anrief.

Auf die eben dargelegte Weise erklärt sich, unserer Ansicht nach, der Ursprung der Gebets- und Beschwörungsformeln, welche sich in so reichlicher Fülle in allen Religionen des Alterthums, namentlich in der Zoroaster's finden und von denen sich Beispiele bis auf unsere Zeit in der Praxis verschiedener Zauberer und Wunderthäter erhalten haben. Es sind dies meistentheils kurze, zusammenhanglose Phrasen, aus etymologisch nicht immer erklärbaren Worten zusammengesetzt, deren magische Wirkung nur dann erreicht werden kann, wenn sie drei, zehn, ja selbst hundert Mal wiederholt und „klar und deutlich" hergesagt werden, wie solches in den Büchern des Avesta unaufhörlich anempfohlen wird.

Auf dieselbe Weise erklärt sich der Ursprung der Amulette und Talismane, d. h. des Glaubens an die Macht des geschriebenen Wortes. Gelang es einem Urmenschen vermittelst eines Kiesels auf einem Baume oder einem Steine ein Zeichen hinzukritzeln, das allen denen, die es sahen, die Vorstellung von irgend einem Gegenstande oder irgend einer Handlung beibrachte, so versetzte dieses sicherlich nicht nur den Urheber des Zeichens, sondern auch alle Uebrigen in das grösste Entzücken, und diese um so mehr, da sie von der Absicht oder dem Wunsche des Autors des hingemalten Zeichens selbst in seiner Abwesenheit und in weiter Entfernung von ihm eine Vorstellung erlangen konnten. Der weitere Process der Umwandlung des schriftlichen Zeichens in das wunderthätige Amulett begreift sich von selbst.

Hier eben zeigt der Rationalismus des mosaischen Gesetzes sich in seiner ganzen Grösse. Nirgends, weder in den mosaischen Büchern, noch in den übrigen alttestamentlichen Schriften finden wir die leiseste Spur von dem Glauben an die Macht des menschlichen Wortes. Ja, das stände auch im grellsten Widerspruche mit dem Principe des Monotheismus. Besitzt das Wort Macht über Gott, so ist Gott nicht mehr allmächtig, denn das Wort ist stärker als Er; besitzt das Wort Macht über die Natur, so ist Gott nicht mehr einzig, denn neben Ihm steht das Wort. Den einzigen, allmächtigen Gott kann man nur bitten, man kann Ihm aber nicht befehlen. In der That finden wir in der Bibel herrliche Muster von seelenerhebenden Gebeten und Herzensergüssen, aber bei ihnen handelt es sich nicht um die Wirkung des Wortes als einer objectiven Erscheinung, sondern nur um dessen Inhalt. In der Bibel, freilich, blickt überall der Glaube an die Macht des Segens durch. Durch Segen und Fluch wird das Geschick der drei Söhne Noah's und deren Nachkommen bestimmt. Wegen des väterlichen Segens, der Jacob zu Theil wurde, feindete Esau lange Zeit seinen Bruder an. Joseph giebt sich alle Mühe, dass seinem ältesten Sohne, Manasse, der bessere Segen von Jacob ertheilt werde. Es wird als eine besondere göttliche Gnade anerkannt, dass Bileam die Israeliten segnete, anstatt ihnen zu fluchen u. s. w. Endlich schreibt das mosaische Gesetz den Priestern sogar einen besonderen Segensspruch für das Volk vor[1]). Sieht man sich aber die in der Bibel erwähnten

[1]) Genes. IX, 25—27; XXVII, 1—41; XLVIII, 13ff.; Deuteronom. XXIII,6; Numeri VI, 22—26.

Segenssprüche genauer an, so erweist es sich, dass sie alle in Form von Gebeten gehalten sind, und der Glaube an sie beruht eben nur auf der Gnade Gottes, auf der Ueberzeugung, dass die an Ihn gerichteten Gebete nicht vergeblich sein werden.

Der im Vorstehenden hervorgehobene rationalistische Zug des Mosaismus unterscheidet in besonders auffälliger Weise die von Moses vorgeschriebenen Reinigungsgebräuche von analogen Gebräuchen anderer alter Völker. Bei den Aegyptern existirten ebenfalls verschiedene Reinigungsgebräuche in Form von Räucherungen und Waschungen, welche schon Plutarch richtig im Sinne einer Prophylaxis gegen ansteckende Krankheiten gedeutet hat, aber diese Gebräuche galten nur dann als wirksam, wenn sie von gewissen Gebetsformeln begleitet wurden. Dieser letzteren konnte die ägyptische Medicin überhaupt nicht entbehren. Im Papyrus Ebers ist eine grosse Anzahl von Recepten gegen die mannigfachsten Krankheiten enthalten. Uns kann es gleichgültig sein, inwieweit diese Recepte rationell sind, und ob dieses oder jenes Mittel wirklich gegen die Krankheit hilft, zu deren Heilung es bestimmt ist. Auch in der modernen Pharmakologie wird man wohl nicht wenige Mittel finden, die nicht schlimmer und nicht besser als die ägyptischen sind. Für uns ist nur das von Wichtigkeit, dass das vorgeschriebene Mittel, nach der Ueberzeugung des Verfassers des Papyrus', nur dann half, wenn bei dessen Zubereitung eine gewisse Gebetsformel recitirt wurde. Noch schärfer tritt dieser Zug in den Vorschriften des Avesta hervor; dort verliert sich der geringe Rest von Rationalismus vollständig in der Masse symbolischer Handlungen und Gebetsformeln. Dagegen bestehen die mosaischen Reinigungsgebräuche, wie schon früher bemerkt, ausschliesslich in physischen Handlungen, ohne alle Gebete, und entbehren überhaupt jedweden rituellen Charakters.

IV.

Das Verhältniss der biblischen Institution der rituellen Reinheit zur persischen.

Wenn wir in der Geschichte zweier Völkerschaften, die auf diese oder jene Weise mit einander in Berührung gekommen sind, auf zwei analoge Institutionen, religiöse oder civile, stossen, so drängt sich uns unwillkürlich sofort die Vermuthung auf, dass die betreffende Institution von einer Völkerschaft der andern entlehnt sei. Diese Vermuthung gewinnt noch grössere

Wahrscheinlichkeit, wenn die Aehnlichkeit sich nicht nur in allgemeinen Zügen, sondern auch in Einzelheiten kund giebt, besonders noch wenn diese Einzelheiten nicht mit logischer Nothwendigkeit aus dem Gesammtcharakter der gegebenen Institution bei dieser oder jener Völkerschaft resultiren. Es darf daher nicht Wunder nehmen, wenn angesichts der frappanten Aehnlichkeit, welche die biblischen Gesetze der rituellen Reinheit mit denen der Lehre des Avesta aufweisen, den Forschern sich die Frage aufdrängen musste: Von welcher Seite hat die Entlehnung stattgefunden? Haben die Israeliten diese Institution von den Persern übernommen, oder diese von jenen? Nach dem Vorgange Rosenmüllers [1]) hat die erste Vermuthung bei den christlichen Gelehrten weit mehr Anhänger gefunden, als die zweite. Möglicherweise spielte in diesem Falle auch die arische Eigenliebe eine gewisse Rolle mit, welche bewusst oder unbewusst darnach strebte, die Ursprünglichkeit der Arier auf dem Gebiete der äusseren Ceremonieen zu wahren, und sich so gewissermaassen für das nothgedrungene Zugeständniss entschädigte, dass in der Sphäre der religiösen Ideen und ethischen Principien den Semiten die Priorität zukommt [2]). Aber auch unabhängig hiervon wurde diese Ansicht durch folgende Erwägungen gestützt. Zunächst sprach zu Gunsten dieser Ansicht die den Juden überhaupt eigene Fähigkeit, fremde Elemente aufzunehmen und sie sich zu assimiliren. Sodann liesse sich eher eine Entlehnung seitens der unterworfenen, als seitens der herrschenden Rasse annehmen. Selbstverständlich fiel es hierbei Niemandem ein, die Aechtheit des Avesta in Zweifel zu ziehen, nämlich dass es in der Gestalt, in welcher es auf uns gelangt ist, wirklich das ursprüngliche Werk repräsentire, welches Zoroaster dem Könige Vishtâsp vorgelegt habe (c. 520 a. Ch. n.), und daher, nach Ansicht der Bibelkritiker, den entsprechenden Abschnitten der Bibel wohl als Original dienen konnte. Die biblische Institution der rituellen Reinheit wäre somit nur eine mehr oder weniger gelungene Copie des persischen Originals, das die Juden in Babylonien, nach dessen Eroberung durch die Perser, kennen zu lernen die volle Möglichkeit hatten.

Die Vertreter der entgegengesetzten Ansicht weisen auf die unzweifelhafte Thatsache hin, dass die rituelle Reinheit

[1]) Rosenmüller, Scholia in Pentateuchum I, p. 12. Vergl. auch Spiegel, Eran, S. 772; Schorr, ha-Chaluz VII, S. 10—12; J. Sack, Die altjüdische Religion, S. 148—160.

[2]) Graetz, Geschichte der Juden, II, S. 409, Note 14.

bei den Israeliten lange vor der babylonischen Gefangenschaft und viele Jahrhunderte vor dem Auftreten Zoroasters existirt hat[1]), und glauben vielmehr auf Grund folgender Daten, deren Zuverlässigkeit vollkommen sichergestellt ist, nachweisen zu können, dass Zoroaster manche Gesetze von den Juden entlehnt hat. Alles, was die persische Tradition über das Leben des iranischen Propheten aufbewahrt hat, weist darauf hin, dass, obgleich er mit der Propaganda seiner Lehre im östlichen Iran, in Bactrien, auftrat, er dennoch aus Medien gebürtig war, wo er folglich Gelegenheit hatte, die Gebräuche der Israeliten kennen zu lernen, welche dahin vom assyrischen König Sargon verpflanzt worden waren (722 a. Ch. n.)[2]).

Die Aehnlichkeit zwischen Bibel und Avesta zeigt sich übrigens nicht nur in den Reinheitsgesetzen, viel schärfer noch tritt sie in den Erzählungen der Bibel und des Avesta über die Erschaffung der Welt, den Sündenfall, die Sintfluth hervor, und besonders frappant ist diese Aehnlichkeit in der Darstellung der Reihenfolge, in welcher die verschiedenen Elemente der sichtbaren Natur erschaffen worden sind. Diese Coincidenzen waren es hauptsächlich, welche die Prioritätsfrage hervorriefen. Bis in die jüngste Zeit war unter den Bibelkritikern die Ansicht von der Priorität des Avesta die vorherrschende, und selbst der beste Kenner des Parsismus, der unlängst verstorbene J. Darmsteter, theilte früher diese Ansicht. Indess die Erforschung neu entdeckter Denkmäler der altpersischen Litteratur und eine sorgfältigere Analyse des vorhandenen Materials führten Darmsteter später zur völlig entgegengesetzten Ansicht, die zwar von mancher Seite Widerspruch gefunden hat, aber in ihren Hauptergebnissen doch unerschüttert geblieben ist. So erweist es sich z. B., dass die Perser selbst nie das auf uns gekommene Avesta als das unmittelbare Erzeugniss Zoroaster's gehalten haben; sie gestehen selbst, dass die ächten Exemplare der heiligen Bücher von Alexander dem Grossen vernichtet worden sind, und dass erst mehr als vier Jahrhunderte später der König Valkhash (welcher, nach Darmsteter, kein anderer als Vologases I. ist) zuerst alle mündlichen und schriftlichen Denkmäler der heiligen Litteratur gesammelt hat, seine end-

---

[1]) I. Samuel. XX. 26; XXI, 5. 6; II. Samuel. XI, 4; II. Reg. VII,3; XXIII, 16.

[2]) Ch. de Harlez, citirt von J. Darmsteter, Le Zend-Avesta III, p. XXIV. Vgl. auch J. Halévy in Revue Sémitique, avril 1896, L'influence du Pentateuque sur l'Avesta.

giltige Redaction aber erhielt das Avesta zur Zeit Ardaschîr Babakan's (211—241 p. Ch. n.), welchen den Oberpriester Tansar beauftragte, das Avesta zu ordnen und zu ergänzen [1]).

Wenn aber die Redaction des Avesta erst nach vierhundertjähriger Herrschaft der Griechen in Iran stattgefunden hat, wenn sie mit derjenigen Epoche zusammenfällt, in welcher die heidnische Welt ganz besonders zum Judenthume hinneigte [2]), so kann schon a priori erwartet werden, dass in dem Sammelwerk, welches auf Grund von schriftlichen und mündlichen Traditionen veranstaltet wurde, der hellenischen und jüdischen Welt entlehnte Elemente nicht die letzte Stelle einnahmen. Darmsteter ist es wirklich gelungen, den merklichen Einfluss des Platonismus, wie er in dem apokryphischen Buche „die Weisheit Salomo's" und in den Werken Philon's zum Ausdrucke gelangte, auf das Avesta nachzuweisen. Was speciell die Frage von der Aehnlichkeit zwischen den Erzählungen der Bibel und des Avesta über die Erschaffung der Welt und der ersten Menschen anbetrifft, so ist Darmsteter, unabhängig von den oben angeführten allgemeinen Erwägungen, bloss auf Grund einer eingehenden Analyse der Erzählungen selbst, zum Schlusse gelangt, dass die Bibel den Verfassern oder Redactoren des Avesta als Original gedient hat, nicht aber umgekehrt [3]).

Durch die bisher erwähnten Erwägungen wird indess die Frage von dem gegenseitigen Verhältnisse von Bibel und Avesta hinsichtlich der Gesetze der rituellen Reinheit nicht gelöst. Selbst Darmsteter sieht sich zur Annahme veranlasst, dass der gesetzliche Theil des Avesta, der Vendidad, in welchem über die Reinheitsgesetze gehandelt wird, zu den ältesten Denkmälern des Mazdaismus gehört. Abgesehen davon wird

---

[1]) Darmsteter op. c. p. XXI, XXIV. In dem aufgefundenen Briefe des Priesters Tansar an den König von Tabaristan schreibt der eifrige Restaurator des Mazdaismus Folgendes: Du weisst, dass Alexander sämmtliche Bücher unserer religiösen Gesetze, welche auf 12000 Ochsenhäuten geschrieben waren, durch Feuer vernichtet hat. Eine grosse Anzahl von Legenden, Traditionen, Gesetzen, Vorschriften waren vollständig in Vergessenheit gerathen .... Es war daher eine That der grössten Nothwendigkeit, dass ein weiser und tugendhafter Mann die Religion wieder hergestellt hat (nämlich Ardashir). Ibid. p. XXX.

[2]) Eben in diese Zeit fällt die Annahme des Judenthums durch den Fürsten von Adiabene, Izates, und seine Familie, welchem der oben erwähnte Vologases I. deswegen den Krieg erklärt hat.

[3]) Op. cit pp. LXII—LXII.

die Beobachtung von Gesetzen der rituellen Reinheit durch die alten Parsen von griechischen Schriftstellern der vormacedonischen Periode, wie Herodot, Aristoteles u. a., bezeugt, wobei ihre Zeugnisse im Ganzen sich mit den Vorschriften des Vendidad decken[1]). Folglich bleibt die von uns am Eingange dieses Capitels aufgeworfene Frage: von welcher Seite hat die Entlehnung stattgefunden? eine offene.

Vor Allem aber will es uns scheinen, dass, ausser den beiden auf diese Frage vorauszusetzenden Antworten, noch eine dritte möglich sei, nämlich, dass weder von Seiten des einen, noch des andern Volkes Entlehnung stattgefunden habe[2]). Wir haben früher gesehen, dass die Institution der rituellen Reinheit durchaus nicht eine ausschliessliche Eigenthümlichkeit der mosaischen oder zoroastrischen Religion bildet; sie findet sich in mehr oder weniger entwickelter Form in allen anderen Religionen des Alterthums. Wenn aber einmal angenommen werden soll, dass eine von diesen beiden Religionen die in Rede stehende Institution der andern entlehnt hat, so kann dieses doch nur von der Zoroastrischen Religion gelten, keineswegs aber umgekehrt. Zu dieser Ueberzeugung führt uns die genaue Analyse dieser Institution in beiden Gesetzgebungen.

Es ist bisher viel über die Aehnlichkeit zwischen der mosaischen Institution der rituellen Reinheit und der Zoroastrischen gesprochen worden. Es dürfte aber nicht überflüssig sein, auch auf die fundamentalen Unterschiede zwischen ihnen die Aufmerksamkeit zu lenken. Diese Unterschiede werden, wie uns scheint, besonders dazu dienen können, das gegenseitige Verhältniss der beiden Gesetzgebungen zu einander ins klare Licht zu setzen.

a) Als Quellen der Unreinheit gelten nach der Bibel: Tod, Krankheit und gewisse physiologische Processe der Geschlechtssphäre. Vom rationellen Standpunkte aus inficirt der lebende, von einer Krankheit behaftete Mensch zuweilen nicht weniger als der Leichnam. Der Vendidad weiss indess von der Infectionskraft der Krankheit nichts; als einzige Quellen der Unreinheit gelten dort: Der menschliche Leichnam (und zwar nur der Leichnam des Rechtgläubigen) oder der des Hundes, sodann

---

[1]) Herodot I, 183. Letzterer erzählt unter anderm, dass Darius einst sich weigerte, durch ein Thor in Babylon zu passiren, weil unter dem Thore das Grabmal der Königin Nitokris sich befand.

[2]) Eine ähnliche Ansicht wird übrigens schon von Schorr a. a. O. ausgesprochen.

das Weib in der Menstruationsperiode und endlich die abgeschnittenen Haare und Nägel des Menschen[1]). Für das XIII. und XV. Capitel des Leviticus, in denen eine ganze Reihe von Haut- und anderen Krankheiten beschrieben wird und welche uns durch ihre eingehende und feine Symptomatologie so sehr frappiren, für diese Capitel würden wir vergebens das entsprechende Original im Vendidad suchen[2]). Auf diesem Gebiete kann somit von einer Entlehnung seitens der Bibel nicht die Rede sein, wenigstens so lange nicht die Quelle entdeckt ist, welche der Bibel als Original hätte dienen können.

b) Feuer, Wasser und zum Theil Erde sind nach dem mosaischen Gesetze die wichtigsten Reinigungsmittel. Diese Elemente bilden auch in der modernen Medicin die hauptsächlichsten Desinfectionsagentien. Feuer und Wasser fürchten Unreinheit nicht, sie nehmen sie nicht blos nicht an, sondern im Gegentheil, zerstören sie. Gerade das Umgekehrte sehen wir im Avesta. Dort besitzen diese Elemente nicht nur keine Reinigungskraft, sondern sind selbst fähig, Infectio nanzunehmen. Und dieses ist vollkommen begreiflich. Da die Unreinheit im Avesta etwas Symbolisches und somit physisch Uuzerstörbares repräsentirt, und da die Gesetze über Unreinheit sich in Persien auf dem Boden des Cultus von Kräften und Elementen der Natur entwickelt haben, so mussten Erde, Feuer und Wasser als Gottheiten, als heilige Elemente ganz besonders vor jeder Berührung mit den Quellen der Unreinheit bewahrt werden. Daher das strenge Verbot Leichname von Menschen und Hunden

---

[1]) Vendidad, Fargard XV, 1—15. Das Wochenbett, das nicht selten mit septischen Erkrankungen verbunden ist, gilt in dem Avesta an und für sich nicht als Quelle der Unreinheit. Im Fargard V (V. 136—164) werden zwar die Gesetze der Unreinheit der Wochenbettsperiode ausführlich dargelegt, aber es handelt sich dort um einen Abortus oder die Geburt eines todten Kindes und bezieht sich also vielmehr auf Leichenunreinheit.

[2]) Der einzige, übrigens sehr dunkle Hinweis auf irgend welche Flecken auf der Haut des Weibes oder den Wänden des Hauses findet sich in dem oben citirten Fargard, V. 166. Aber da dieser Flecken sonst nirgends erwähnt wird, so bin ich geneigt in diesem Verse eine spätere, vielleicht unter dem Einflusse der Bekanntschaft mit der Bibel gemachte Interpolation anzunehmen. Nach der Deutung Schorr's (ha-Chaluz VIII, S. 16) ist hier von Menstruationsflecken und Wunden der Geschlechtssphäre die Rede, und hat die betreffende Stelle somit keinen Bezug auf die biblische Zara'ath.

in der Erde zu bestatten[1]); daher ferner das strenge Verbot, dass der Unreine sich nicht dem Feuer und Wasser mehr als auf dreissig Schritte nähere[2]); daher endlich das Verbot, vor Ablauf von neun Tagen Feuer in ein Haus zu bringen, in dem sich der Leichnam eines Menschen oder Hundes befunden hat[3]). Es ist nicht schwer, sich zu erklären, auf welche Weise die Perser, wenn sie den Begriff der Unreinheit des menschlichen Leichnams von irgendwoher entlehnt haben, diesen Begriff in Einklang mit ihren religiösen Anschauungen entwickelt haben; aber nicht leicht, ja sogar unmöglich ist es zu begreifen, auf welche Weise die Israeliten, wenn sie den Begriff der Unreinheit des menschlichen Leichnams den Persern entlehnt haben, ihn so sehr von allen specifisch persischen Attributen gesäubert haben.

c) Der Rationalismus bildet, wie wir in den voranstehenden Capiteln zu zeigen gesucht haben, eine characteristische Eigenthümlichkeit der biblischen Institution der rituellen Reinheit. Sowohl die fundamentalen Bestimmungen wie auch fast alle ihre Einzelheiten können in gleicher Weise leicht vom sanitätspolizeilichen Standpunkte aus erklärt werden. Im Avesta haben alle diese Gesetze jeden sanitären Sinn verloren, obgleich es kaum zweifelhaft sein kann, dass sie im tiefen Alterthum in den Augen der Perser diesen Sinn hatten[4]). Man begreift z. B. vom sanitären Standpunkte schwer, warum der Leichnam des Priesters eine grössere Infectionskraft besitzt als der des Kriegers und dieser letztere wiederum eine grössere als der des einfachen Landmannes[5]).

Oder wie erklärt es sich, dass nur die Leiche des Hundes als Quelle der Unreinheit gilt[6]), während z. B. die Leiche der

---

[1]) Vendidad, Fargard III, 126—135. Für die Uebertretung dieses Gebotes wird eine Strafe von 1000 Schlägen mit dem Pferdestachel und 1000 Schlägen mit dem Craoscha-charana festgesetzt.

[2]) Vendidad, Fargard III, 56—57; Fargard V, 145; Fargard VIII.

[3]) Fargard V, 132—135. Für die Uebertretung dieses Gebotes wird blos eine Strafe von 200 Schlägen festgesetzt.

[4]) Einen Hinweis auf diese alte Anschauung finden wir in folgendem Ausspruch des Avesta: In diesen Dakhmas, welche auf dieser Erde aufgeworfen sind, wo man todte Männer darauf legt, dort sind die Daevas . . . . . Denn das ist die Freude der Daevas — alles, woran Gestank klebt. Denn in diesen Dakhmas ist zusammen Auflösung, Krankheit, Fieberhitze, Unreinigkeit, kaltes Fieber, Zittern und altes Haar. (Fargard VII, 138. 139. 143—145. Uebersetzung von Spiegel).

[5]) Fargard V, 83 u. ferner; Fargard VII, 8—15.

[6]) Der Hund steht hier überall in einer Reihe mit dem Menschen.

Kuh, selbst der vom Milzbrand behafteten, nicht inficirt? Oder ein anderes Beispiel: wenn der Leichnam eines Menschen oder eines Hundes in fliessendes Wasser gefallen ist, so wird das Wasser ringsum den Leichnam nach einer gewissen Entfernung hin unrein und zwar so, dass die Unreinheit nach der untern Strömung hin sich blos auf drei Schritte, nach der obern Strömung hin jedoch sich auf neun Schritte ausdehnt, — vom rationellen Standpunkte aus hätte man, scheint es, gerade das Gegentheil erwarten sollen.

Das Verschwinden der rationellen Motive irgend welcher religiöser Gebräuche weist, wie schon früher dargelegt worden ist[1]), immer auf ein späteres Entwickelungstadium der betreffenden Gebräuche hin; die biblischen Gesetze über rituelle Reinheit, welche ihren rationellen Charakter fast noch ganz beibehalten haben, müssen daher in ein verhältnissmässig früheres Entwickelungsstadium hinaufreichen. Jedenfalls macht dieser radicale Unterschied zwischen den Reinheitsgesetzen der Israeliten und denen der Perser die Vermuthung einer Entlehnung seitens der ersteren von den letzteren vollständig unmöglich. Wäre dem so, so liesse es sich schwerlich begreifen, auf welche Weise und kraft welcher kulturhistorischer Processe die persischen religiösen Gebräuche bei den Israeliten sich derartig modificirt haben, dass sie alles Phantastische, alles Unerklärliche abgestreift und den Charakter nicht mehr religiöser, sondern medicinischer Vorschriften angenommen haben. Für eine derartige Umformung fremder Gesetze bedarf es weit grösserer Ursprünglichkeit als für die Neuschaffung ähnlicher Gesetze.

Eigentlich ist der Unterschied zwischen den beiden Institutionen weit grösser und schärfer, als die Aehnlichkeit zwischen ihnen. Indess stösst man bei einer Vergleichung beider Gesetzgebungen zuweilen auf derartige ähnliche Züge, dass man sich des Gedankens einer Entlehnung seitens des einen oder des andern Theiles schwer erwehren kann. So z. B. sind nach dem mosaischen Gesetze Nahrungsstoffe nur im feuchten Zustande infektionsfähig, während sie in trockenem Zustande keine Infektion annehmen[2]). Wir haben bereits den sanitären Sinn dieser Bedingung, welcher auch jetzt noch seine Be-

---

[1]) Oben Abschnitt III, nach Tylar und Maine. In einem der folgenden Abschnitte kommen wir noch auf diese kulturhistorische Erscheinung zurück. —

[2]) Levit. XI, 34. 38.

mit Unwillen diese Proposition von sich weisen. Denn ausser seiner ursprünglichen Bestimmung als Trinkgefäss erscheint dieser Pokal in seinen Augen als das Symbol einer ganzen Ideenreihe höherer Ordnung. Auf dem Pokale sind verschiedene Zeichnungen und Figuren einciselirt. Diese Zeichnungen erinnern ihn symbolisch an verschiedene Episoden aus der Geschichte der Beziehungen seiner Ahnen zu ihrem Freunde und Beschützer. Der Sinn der Figuren ist ihm nicht ganz klar, er zerbricht sich zuweilen stundenlang den Kopf, um ihre Bedeutung zu errathen, aber er wird sich ungerne dazu verstehen, sie zu vertilgen und durch neue ersetzen zu lassen.

Der Gesetzgeber selbst motivirt die Vorschriften über rituelle Reinheit und Enthaltsamkeit von unreiner Speise durch die Idee der „Heiligkeit". „Seid heilig, denn ich bin heilig" oder „denn ein heiliges Volk bist du dem Ewigen, deinem Gotte[1])". Das biblische קדש hat ganz dieselbe Bedeutung, wie der Begriff „heilig" bei uns jetzt. Es bezeichnet etwas Ideelles, Geistiges, etwas, was über den alltäglichen, materiellen Interessen des Menschen steht. Wie hoch wir auch den Werth der menschlichen Gesundheit anschlagen, wie sehr wir auch von der Sentenz „mens sana in corpore sano" durchdrungen sein mögen, das gäbe uns dennoch nicht das Recht, die Sorge um das individuelle Wohlbefinden als etwas „Heiliges" zu bezeichnen. Wie oft geschieht es, dass Leute, welche mit der grössten Sorgfalt auf ihre persönliche Gesundheit bedacht sind, aller ideellen Bestrebungen und jedes höheren, geistigen Aufschwunges baar sind. Aber eben so oft nimmt man das Umgekehrte wahr: Leute, welche ihr ganzes Leben dem Dienste einer Idee geweiht haben, kümmern sich nicht im Geringsten um die Interessen ihres vergänglichen Leibes.

Warum, fragt es sich daher, wird die Enthaltung von dieser oder jener Speise von dem biblischen Gesetzgeber mit dem Begriff der Heiligkeit verknüpft?

Als Antwort auf diese Frage kann zum Theil die Erklärung gelten, welche Maimonides für die Speisegesetze überhaupt aufgestellt hat[2]). Indem die Thora den Menschen daran gewöhnt, im Gebrauche seiner Speise wählerisch zu sein und ihn veranlasst, sich gewisser Arten derselben zu enthalten, selbst wenn das Gefühl des Hungers ihn übermannt, will sie ihn zur

[1]) Levit. XI 44. 45; Deuteron. XIV, 21.
[2]) Morch has-Nebuchim III, c. XXXIII.

Selbstbeherrschung, Enthaltsamkeit und Mässigkeit erziehen; mit anderen Worten, sie will den Menschen dazu anleiten, seine menschliche Natur über die thierische triumphiren zu lassen, und ihn so für die ethischen Principien des Lebens empfänglicher machen[1]). Es kann endlich zugegeben werden, dass im Alterthum in den Vorstellungen des Menschen noch gewisse andere psychologische Motive vorhanden waren, welche in seinem Geiste die Enthaltung von dieser oder jener Speise mit dem Begriffe der Heiligkeit in Zusammenhang brachten, Motive, deren Sinn uns nicht mehr verständlich ist. Jedenfalls verdanken die Gesetze über reine Speise ursprünglich ihre Entstehung sanitären Motiven, welche später, sich symbolisirend, in die Idee der Heiligkeit sich kleideten, was ihre Bedeutung in den Augen des Volkes nur noch erhöhte und ihnen noch grössere verbindliche Kraft verlieh.

Miscellen über Saadja.

Von

Dr. Samuel Poznański.

III*). Die Berechnung des Erlösungsjahres bei Saadja.

Die apokalyptischen Räthsel des Buches Daniel waren von jeher ein Anziehungspunkt für Exegeten und Theologen, die bemüht waren das Dunkel zu lüften und die verhüllte Zukunft zu entschleiern. Und auch jetzt, nachdem der historische Hintergrund dieses biblischen Buches längst als allgemein erkannt gilt, finden sich noch Viele, besonders unter den christlichen Chiliasten, die aus verschiedenen Versen in Daniel einen Termin für den Tag des jüngsten Gerichts und das Anbrechen des Gottesreichs auf Erden festzustellen suchen. Es ist nun nicht zu verwundern, dass auch die Juden im

---

[1]) In diesem Sinne wahrscheinlich ist der Ausspruch des R. Pinchas b. Jair zu verstehen: „Rituelle Reinheit führt zu Enthaltsamkeit und Enthaltsamkeit führt zu Heiligkeit", טהרה מביאה לידי פרישות ופרישות מביאה לידי קדושה Mischna Sota X, 15. —

*) S. ob. Jahrg. 39, 441—446; 41, 203—212.

Buche Daniel eine Endzeit ihrer Leiden zu finden bestrebt waren, und dass sie aus den verschiedenen Andeutungen das Jahr der Erlösung, d. h. die Ankunft des Messias, zu berechnen suchten. Diese Berechnung beginnt schon zur Zeit des zweiten Tempels, wird in der Traditionslitteratur fortgesetzt, und obwohl andererseits ein Fluch auf diejenigen ausgesprochen wird, welche die Zeit der Erlösung festzustellen bemüht sind[1]), so hörte sie doch nicht auf, die grössten Geister des Judenthums zu beschäftigen. Sogar Maimonides, der doch allen derartigen Dingen durchaus abhold war, und der es ausdrücklich verpönt, das Erlösungsjahr zu berechnen, indem er sich auf Dan. 12,4 beruft, auch er kann nicht umhin, wenigstens einen Termin anzugeben, zu dem die Prophetie in Israel wieder heimisch sein wird. Er beruft sich dabei auf eine Tradition, die sich in seiner Familie seit der Zerstörung des zweiten Tempels von Vater zu Sohn fortgeerbt hat[2]).

Auch Saadja hat eine Berechnung des Erlösungsjahres nach den Angaben des Buches Daniel angestellt und that es, wie Maimonides zu seiner Entschuldigung annimmt, zu dem Zwecke, um die Trostbedürftigen seiner Zeit in ihrem Glauben zu stärken[3]). Es war dies bekanntlich eine Zeit religiöser Wirren und beständiger Kämpfe. Zahlreiche Sekten, die karäische voran, hörten nicht auf, den Boden des traditionellen Judenthums zu unterwühlen, allerlei Aberglauben und ketzerische Ansichten fanden Eintritt, die Macht des Gaonats neigte sich längst dem Untergange zu, und so glaubte Saadja auf die zukünftige Erlösung nicht nur hinweisen, sondern auch einen Termin für sie bestimmen zu müssen. Wie sehr ihm daran gelegen war, erhellt aus der Angabe Abraham b. Chijja's, dass Saadja diese Berechnung in mehreren seiner Schriften angestellt hat: im Comm. zu Daniel, in d. Emunoth

---

[1]) So z. B. Sanhedrin 97b: תיפח עצמן של מחשבי קיצין; vgl. dagegen Abrabanel, מעיני הישועה I, 2 (ed. Stettin 1860, fol. 6d). S. auch Asaria de Rossi, אמרי בינה. C. 43.

[2]) אגרת תימן, ed. Holub, p. 45. Zwar nimmt Kaufmann (REJ 24, 112) an, dass diese Stelle eine Interpolation sei, und ihm stimmt auch Isr. Lévi bei (ib. 33, 144), doch hat Bacher (ib. 34, 101) die Grundlosigkeit dieser Annahme zur Genüge nachgewiesen. Vgl. auch de Rossi, l. c.

[3]) Ibid., p. 39. Vgl. auch die von Harkavy (Studien u. Mittheilungen V, 143 n. 6) angeführte Stelle aus Jedaja Bedarschi.

und im Sefer ha-Gâlûj[1]). Ausserdem aber auch noch in anderen Werken, so im Comm. zur Genesis[2]).

Indem wir nun daran gehen, die diesbezüglichen Ansichten Saadja's zum Gegenstande einer Untersuchung zu machen, bemerken wir zunächst, dass Abraham b. Chijja bei der Aufzählung der genannten drei Schriften nicht die chronologische Folge eingehalten hat. Diese erfordert vielmehr, wie wir weiter unten sehen werden, dass an erste Stelle das Kitâb al-'amanât und an letzte der Daniel-Comm. gesetzt werde. In dieser Folge wollen wir auch die Worte des Gaon beleuchten[3]).

I.

Der Erlösungsfrage widmet Saadja bekanntlich das VIII. Capitel seines religionsphilosophischen Werkes (verf. 933) und bespricht auch hier die betreffenden Verse des Buches Daniel. Zuerst schickt er voraus, dass für die Erlösung zwei Momente in Betracht kommen: Busse und Endzeit. Ist erstere erfolgt, so tritt die Erlösung, wiewohl Gott für sie eine äussere Grenze bestimmt hat, sofort ein, gemäss Deut. 30, 1—10. Erst wenn das Maass der Busse nicht ausreichen sollte, erst dann müssen wir des von Gott angesetzten Termins harren. Für diesen sind nun im Buche Daniel drei verschiedene Zahlen angegeben: 2300 (8,14), 1290 (12,11) und 1335 (12,12). Zu berücksichtigen ist hauptsächlich die letzte, da auf sie auch noch die Worte למועד מועדים וחצי (12,7) hinweisen. Hier bezeichnet מועד nicht eine besondere Zeitangabe, sondern dient zur näheren Bestimmung der darauffolgenden

---

[1]) Die Stelle befindet sich in dem handschr. מגלת המגלה (mitgetheilt von Geiger, Moses ben Maimon, p. 70, dann in d. Vorr. zum ס' העבור p. X; vgl. Wolf IV, 761; Harkavy, l. c., p. 133 u. Monatsschr. 44, 199 n. 5) und lautet: .... וכל הראשונים היו מתעסקים בענין הזה לחזק את אמונתם . . . כאשר עשה רס"ג ז"ל בפי' דניאל וברוב החבורים אשר חבר כגון ס' האמונות והחבור הנקרא ס' הגלוי וכו'.

[2]) Das folgt aus den Worten וברוב החבורים אשר חבר, und wir wissen das inbetreff des Genesis-Commen. aus Salmon b. Jeruchams Streitschrift gegen Saadja, s. Z. f. H. B. III, 173: .... טופס שבעה ראיות הכתובות אשר בפתרון בראשית לך נכתבות .... שביעית נסתה אנו נצרכים אל השכל (הסבל?) ובו נתהללה לדעת בו קץ הגאולה וכו'.

[3]) Der Comm. zu Genesis wird bereits in 'Amanât (p. 37) citirt und war also vor 933 verfasst. Da aber von diesem Comm. ausser einigen Citaten nichts vorhanden ist, so habe ich ihn in meiner Darstellung gar nicht berücksichtigt.

Worte, ebenso wie in Ex. 23,15[1]). Unter מועדים ist nun die Dauer der ununterbrochenen Herrschaft Israels, d. h. seiner Selbstständigkeit, zu verstehen[2]), und diese macht 890 Jahre aus: 480 seit dem Auszuge aus Aegypten bis zur Errichtung des ersten Tempels und 410, die der Tempel bestanden hat. Die Hälfte davon (וחצי) ist 445, also zusammen 1335. Das Wort ימים aber, von der die Zahl 1335 begleitet ist, muss als „Jahre" aufgefasst werden, wie das ja öfters in der Bibel der Fall ist, so z. B. in Lev. 25, 29, wo der darauffolgende Vers diese Auffassung bedingt[3]). Ueberhaupt wird jeder Endtermin in der Bibel nach Jahren gezählt (s. Jes. 23,17; Ez. 29,13), wobei aber manchmal, wie z. B. in Ez. 4,5 ימים im Sinne von שנים gebraucht wird.

Die Hauptzahl ist also 1335. Wenn es nun 12,11 heisst: „Und seit der Zeit da eingestellt wurde das tägliche Opfer und aufgestellt das Greuel der Verwüstung", d. h. seit dem Ereigniss, das am Anfange der Errichtung des zweiten Tempels passiert ist, „Jahre (ימים) 1290", so muss diese Zeit um 45 Jahre später angesetzt werden[4]). Die Zahl endlich: „Bis 2300 Abende und Morgen" (8,14) muss zunächst um die Hälfte reducirt werden, denn ein Abend und ein Morgen bilden zusammen nur einen Tag, und die erhaltenen 1150 Jahre müssen dann wiederum um 185 J. später als der Haupttermin 1335 angesetzt werden. Man darf sich nicht wundern, dass für die zukünftige Erlösung nicht weniger als drei Termine gegeben

---

[1]) Ed. Landauer, p. 236: . . . לאנה קולה למועד אנמא הו יכדם אלכלאם כקולך למועד חדש האביב ואלעמל פעלי מועדים וחצי. Dieses ist die Lesart des Cod. M., die auch mit der Salmon's (s. Beilage II) übereinstimmt. Auch die Lesart ואלעמל ist dadurch bezeugt. Ibn Tibbon hat einen abweichenden Text vor sich gehabt. Bemerkt sei auch, dass Ibn Esra zu 12,11 der Auffassung Saadjas von למועד folgt, wiewohl er den Vers anders erklärt.

[2]) . . . אנה יעני בקו' מועדים זמאן דולה בני ישראל פיכון אלקץ מתל סנה מלכהם וכנצפהא לא מחאלה, also die Herrschaft der Kinder Israels. In der hebr. Uebersetzung (ed. Slucki, p. 120) ungenau: שהוא רוצה במאמר מועדים שני מלכות ישראל.

[3]) ולפטה ימים חול מן אלסנין כק' ימים תהיה גאולתו ואתבעה עד מלאת לו שנה תמימה Vgl. ibn Esra zu Dan. 9,24 u. kurz. Comm., ed. Matthews, p. 12.

[4]) יכון קו' וסעת הוסר התמיד ולתת שקוץ שומם ימים אלף מאתים ותשעם מן וקת אלחאדתה אלתי חדתת פי בית שני פי אול בנאיה יכון בעד אלוקת אלתי קיל פיה הדא אלקול לדניאל ם"ה סנה.

werden, denn ebenso geschah es bei zwei früheren Erlösungen. So wird bei der egyptischen einmal (Gen. 15,13) die Zahl 400, und ein anderes Mal (Ex. 12,40) 430 angegeben, und dabei dauerte die Knechtschaft in Wahrheit nur 210 Jahre. Der Widerspruch löst sich dadurch, dass man die erste Zahl von der Geburt Isak's an, die zweite aber von der Auswanderung Abraham's aus seiner Heimath rechnet[1]). Ebenso wird die Dauer des babylonischen Exils einmal (Jer. 20,10) auf 52 und ein anderes Mal (Dan. 9,2) auf 70 Jahre angegeben. Jener Termin ist eben mit dem Regierungsantritt des Cyrus und der Befreiung aus dem Exil abgelaufen, dieser aber mit der Errichtung des zweiten Tempels.

Die nun hierdurch berechnete Endzeit soll aber nur dann abgewartet werden, wenn keine Busse erfolgt ist. Wird nun in diesem Falle die Zeit gekommen sein, so wird Gott uns durch verschiedene Heimsuchungen zur Umkehr zwingen, so dass wir dadurch der Erlösung würdig sein werden. So heisst es auch im Talmud (Sanhedrin 97b): Thut Israel Busse, so wird es erlöst werden, wenn nicht, so wird Gott ihm ein König auferstehen lassen, der es härter als Haman bedrängen wird. Das wird zur Busse führen, und dann kommt auch die Erlösung.

So weit Saadja, dessen Ausführungen, wie man sieht, undurchsichtig sind und einer prägnanetn Fassung entbehren. Es kommt ihm vor Allem darauf an, die verschiedenen Termine im Buche Daniel auszugleichen, und er erreicht das auf Umwegen. Seine Worte sind auch schon sehr frühe von seiten karäischer Autoren zum Gegenstande einer eingehenden Polemik gemacht worden. So schon zu seiner Lebzeit von Qirqisâni[2]), dann aber von Salmon b. Jerucham, der es in s. Comm. zu Ps. 102,14 selbst versucht, das Erlösungsjahr zu berechnen, und bei dieser Gelegenheit den Gaon

---

[1]) . . . . אמא אלאשתכאל פי שעבוד מצרים פהו מדה ת' סנה גרבה זרע אברהם ולהם ותעבדם . . . ומדה ת"ל שנה תדכל פיהא גרבה אברהם ל' סנה . . . ומע דלך פגמיע מא אקאמו פי מצר ר"י סנין אלך. Dasselbe hat zum Theil wörtlich auch Chananel zu Ex. 12,40 (מגדל חנאל. p. 34; der Text ist nach hier zu berichtigen), der wie so oft auch hier wahrscheinlich einfach Saadja ausschreibt.

[2]) Vgl. ZfHB l. c. p. 176.

hart angreift. Ich will nun vor Allem seine Ausführungen ihrem wesentlichen Inhalte nach hier wiedergeben [1]).

Die verschiedenen Angaben des Buches Daniel, so beginnt Salmon, haben Viele irre geführt. Besonders ist dies mit Saadja der Fall. Er wollte die drei verschiedenen Daten zu einem reduciren und glaubte in der Erlösung aus der egyptischen Knechtschaft, wo ebenfalls drei Daten angegeben sind: 400, 430 und 210, eine Analogie zu finden. Dies ist aber falsch. Abraham wurde nämlich nur eine einzige Zahl, d. i. 400, offenbart und die Zahl 430, die beim Auszug erwähnt wird, ist einfach eine genaue Angabe für die runde Zahl 400, 210 wird aber in der Schrift überhaupt nicht angeführt [2]). Daniel aber thut Gott von vorne herein verschiedene Zahlen kund. Wie kann man nun sie alle für Erlösungsdaten annehmen und dadurch Widersprüche in den Offenbarungen Gottes zulassen? In Wahrheit verhält sich die Sache so. Die Worte: Heil dem, der da harret u. s. w. (12,12) wurden Daniel im dritten Regierungsjahre des Cyrus offenbart, und die hier angegebene Zahl 1335 bezeichnet ohne Zweifel den Endtermin, wobei ימים im Sinne von „Jahre" aufgefasst werden muss. Denn erstens sind ja 1335 Tage seit dieser Zeit längst vorüber, ohne dass die Erlösung gekommen ist, und zweitens bezeichnet ימים auch anderswo Jahre, so z. B. Lev. 25,29 [3]); Hos. 3,4; Jes. 32,10; Amos 4,4 [4]) u. s. w. Demnach erfolgt die Erlösung 1335 Jahre nach dem dritten Regierungsjahre des Cyrus [5]). In dessen erstem Regierungsjahr erhielten die Juden die Erlaubniss zur Rückkehr nach ihrer Heimath und zur Errichtung des Tempels. Von da vergingen bis zu seiner Zerstörung $437^1/_2$ J., und zwar auf folgende Weise: Zur

---

[1]) S. Beilage II. Auf diese Stelle hat zuerst Pinsker, Likkute Kadmonioth, p. 81, aufmerksam gemacht. Salmon wiederholt aber hier nur das, was er bereits früher zu Hohel. 2,11 gesagt hat, s. weiter unten.

[2]) Das behauptet auch Saadja nicht; er sagt nur (s. ob. S. 404, n. 1), dass die Israeliten trotz der angegebenen Zahlen 400 und 430 doch nur 210 J. in Egypten verblieben sind.

[3]) Die Beweisführung hier ist vollständig die des Saadja.

[4]) לשלשת ימים מעשרותיכם soll nun hier bedeuten: bringet je 3 Jahre eueren Zehnten. Sie haben nämlich das biblische Gebot Deut. 14,28 auf die Götzen angewandt. Ebenso Kimchi z. St. Vgl. auch Jacob b. Reuben's ס' העשר z. St.

[5]) Salmon berechnet also das Erlösungsjahr aufs Genaueste. Ebenso behauptet er die Möglichkeit einer derartigen Berechnung in s. Streitschrift gegen Saadja (s. ob. S. 402, n. 2).

Beendigung des Verbrechens und Sühne der Sünde wurden (gemäss Dan. 9,24) 70 Jahrwochen, d. h. $70 \times 7 = 490$ J. bestimmt. Diese beginnen aber (gemäss V. 25) mit der Zerstörung des ersten Tempels, d. h. mit dem 19. Regierungsjahre des Nebukadnezar. Vom zweiten Tempel aber heisst es, dass er zunächst 62 Jahrwochen, d. i. 434 J. bestehen, dass dann der Feind kommen und einen Bund für 7 Jahre schliessen (והגביר ברית לרבים שבוע אחד), sein Wort aber nicht einhalten, sondern schon nach Ablauf der Hälfte, d. h. nach $3^1/_2$ Jahren den Tempel zerstören wird (וחצי השבוע ישבית זבח ומנחה). Mithin fiel der Tempel nach $434 + 3^1/_2 = 437^1/_2$jährigem Bestehen. Von da bis heute (d. h. bis zur Abfassung des Psalmen-Comm.) sind es 887 J., zusammen $1324^1/_2$ J. Davon gehen ab die ersten zwei Regierungsjahre des Cyrus (denn die Offenbarung an Daniel ist im dritten Jahre erfolgt), bleibt $1322^1/_2$. Mithin, so sagt Salmon, muss die Erlösung binnen $12^1/_2$ J., d. h. $899^1/_2$ nach Zerstörung des zweiten Tempels ($967^1/_2$ der gew. Zeitrechnung) erfolgen[1]).

Was nun die Zahl 2300 anbetrifft, so ist Folgendes zu bemerken. Diese Zahl hat Daniel im dritten Regierungsjahre des Belschazar, d. h. am Schluss der den Chaldäern zugedachten 70 Jahre, vernommen. so dass von da ab bis zum dritten Regierungsjahre des Cyrus (in dem ihm die Zahl 1335 kund ward) nur 4 Jahre verstrichen. Es ist nun einerseits demnach unmöglich, dass die Erlösung 2300 J. nach dem dritten Regierungsjahre des Belschazar stattzufinden hätte, aber ebenso müssen andererseits beide Daten in Uebereinstimmung gebracht werden, da sich Gottes Worte nicht widersprechen können. Es muss nun beachtet werden, dass in jener Vision zuerst von den Königen Persiens und Mediens, dann von denen Griechenlands berichtet wird, sodann wird das Reich Alexanders und sein Zerfallen in 4 kleinere Reiche beschrieben, und dabei wird gesagt, dass eins dieser vier den Tempel zerstören wird. Dann fragte ein Engel einen Anderen, der Palmôni hiess: wie lange wird Israel zu leiden haben, und der Tempel verödet

---

[1]) Daraus kann man auch schliessen, dass Salmon vor 967 gestorben ist, seine Comm. wahrscheinlich in den 50er Jahren des X. Jahrh. verfasst hat, ein Datum, das sich uns auch anderweitig (JQR VIII, 688) ergeben hat. Mithin ist die Annahme Neubauer's (Aus d. Petersb. Bibl., p. 12), dass Salmon seinen Psalmen-Comm. gegen 970—74 geschrieben hat, hinfällig.

sein? Darauf gab Palmôni dem Daniel zur Antwort: bis 2300 Abende und Morgen. Diese Worte sind verschiedenartig erklärt worden, dabei wurde aber folgendes Princip ausser Acht gelassen.

Manchmal ist in der Bibel ein Datum angegeben, das sich auf ein nicht an derselben Stelle erwähntes Ereigniss bezieht, und das daher erst ermittelt werden muss. Hier einige Beispiele:

1) II Chr. 22,2 heisst es, dass Achasja 42 Jahre alt war, als er zur Regierung gelangte. Indessen lebte sein Vater Jehoram im Ganzen 40 J. (s. ib. 21,20). Da doch der Sohn nicht älter sein kann als der Vater um eine Minute, geschweige um zwei Jahre, so müssen diese 42 J. nach einem anderen Ereigniss datirt sein, und zwar nach der Zeit, in der Omri den Berg Schomron gekauft hat. In der That regierte Omri nachher noch 6 J., Achab 22, Achasja, sein Sohn, 2, Jehoram, dessen Bruder, 12, Summa 42[1]).

2) I. Kön. 16,8 wird berichtet, dass Ela b. Bascha im 26. Regierungsjahre des 'Asa den Thron seines Vaters bestieg. Folglich starb dieser im 25 J. des Asa. Dann heisst es aber II Chr. 16,1, dass Bascha den Asa in dessen 36. J. mit Krieg bezogen hat. Da doch jener unmöglich 10 Jahre nach seinem Tode aus dem Grabe gestiegen sein kann, so muss die Zahl 36 nach einem anderen Ereigniss datirt sein, und zwar nach dem Kriegszuge Schischak's gegen Rehabeam, so dass Bascha den Asa in dessen 21. J. mit Krieg bezogen hat. In der That fiel der Zug Schischak's in das 5 J. Rehabeam's, so dass dieser nachher noch 12 J. regiert hat. Rechnet man dazu noch die 3 J. des Abia und 21 des Asa, so erhält man 36. Die Schrift wollte dadurch auf eine Aehnlichkeit der beiden Kriegszüge gegen Rehabeam hindeuten[2]).

---

[1]) Diese Frage wird bereits im Seder Olam aufgeworfen (Cap. 17 Ende, wo sogar eine ähnliche Wendung vorkommt: א"ר יוסי וכי אפשר לבן שיהא גדול מאביו בשתי שנים) und wird dort ebenfalls der Zusammenhang mit Omri hervorgehoben: אלא כיון שהשיא אסא את בנו לבתה של עמרי נגזרה גזרה על מל כות בית דוד שתכלה עם בית אחאב וכו' Bei Salmon dagegen weiss man nicht recht, was hier Omri zu thun hat, auch macht er nicht auf II. Kön. 8,26 aufmerksam. Vgl. auch Kimchi zu beiden Stellen u. Ps.-Raschi z. Chr. Im Mibchar wird die Erklärung Salmon's anonym angeführt: וי"א אלו השנים מוסן שקנה עמרי להר שמר וכו'.

[2]) Auch diese Frage wird in S. O. gestellt (Cap. 16), die Antwort aber ist eine andere. Vgl. auch Mibchar zu Kön., sowie Kimchi u. Ps.-Raschi z. Chr.

3) II. Chr. 36,9 lesen wir, dass Jehojachin 8 J. alt war, als er zur Regierung gelangte. Nach II. Kön. 24,8 aber war er 18 J. alt. Da doch in der Schrift kein Widerspruch stattfinden kann, so bezeichnet die Zahl 18 ohne Zweifel das Alter Jehojachin's (da doch ein 8jähriger Knabe nicht selbstständig handelt?), die Zahl 8 aber bezeichnet das entsprechende Regierungsjahr des Nebukadnezar, s. II. Kön. 24,12[1]).

Solcher Beispiele giebt es nun in der Bibel noch viele. Demnach steht auch die Zahl 2300 mit irgend einem wichtigen Ereigniss in Zusammenhang. Dieses aber ist ohne Zweifel der Auszug aus Egypten. In der That verging seit dem Auszuge bis zur Errichtung des salomonischen Tempels 480 J,, Bestand des Tempels 430[2]), Verödung 51, dann 1 Jahr des Darius und 3 des Cyrus. Dies giebt zusammen 965 J. Fügt man nach dem Obigen 1335 hinzu, so erhält man accurat 2300 J. Die Schrift will nun sagen, dass nach Ablauf dieser Zeit für die Völker Abend hereinbrechen wird, ihre Herrschaft wird verschwinden, für Israel aber wird ein neuer Morgen aufgehen, gemäss Jes. 60,2[3]).

Was nun endlich die Zahl 1290 anbetrifft, so bedeuten hier ימים „Tage", und wird in diesem Verse überhaupt keine Zeit der Erlösung gegeben, vielmehr eine Fortsetzung der Erzählung von 9,24—27. Hier hiess es zuletzt, dass der Feind für 7 Jahre einen Bund schliessen, aber schon nach Ablauf der Hälfte, d. h. nach $3^1/_2$ J., sein Wort brechen und die Opfer stören wird (s. oben). Von den anderen $3^1/_2$ Jahren aber, welche die 490 J. abschliessen, war weiter keine Rede. Das wird nun hier ausgeführt, indem gesagt wird, dass seit

---

[1]) In S. O. (Cap. 25) wird diese Frage (nach der von Ratner z. St. p. 113 richtig angeführten Lesart) ebenso beantwortet. Vgl. Kimchi zu beiden Stellen. Im ס' העשר z. Chr. wird die Ansicht Salmon's anonym angeführt: וגם או' מקצת הפותרי' (Salmon?) כי אשר אמר בן שמנה שנים יהויכין במלכו הוא שנת שמנה שנים למלכות נבוכדנצר.

[2]) So rechnen die Karäer, indem sie die Jahre der Könige von Jehuda summiren, die Rabbinen dagegen rechnen bekanntlich 410. Vgl. die Stelle aus Qirqisâni bei Neubauer, Med. Jew. Chron. II, 249, die vielfach der Berichtigung bedarf.

[3]) Eine ähnliche Erklärung für ערב בקר citirt Raschi im Namen Saadja's: ופתר עוד (ר"ל רבינו סעדיה) עד ערב בקר עד שיבא אותו הערב שנאמר בו והיה לעת ערב יהיה אור. Diese Erklärung findet sich aber nicht im arab. Comm. des Saadja, sondern in Ps.-Saadja. Vgl. הגרן II, 99 und weiter unten.

dem Aufhören des alltäglichen Opfers bis zum Aufstellen des Greuels der Verwüstung $3^1/_2$ J. verflossen sind, was ungefähr 1290 Tage ausmacht. Daher heisst es auch hier weder לימים, wie in 12,12, noch עד, wie in 8,14.

Nach dieser langen Digression, die wohl das Hauptziel Salmon's gewesen, kommt er nun zur Erklärung von למועד מועדים וחצי und zur Widerlegung Saadja's. Er citirt zunächst wörtlich diejenige Stelle des Kitâb al-'amanât, in der aus Ez. 4,5 erwiesen wird, dass ימים Jahre bedeuten, dann den Nachweis, dass למועד keine besondere Zeitangabe bezeichnet und dass in מועדים וחצי 1335 J. enthalten sind, und glaubt nun Saadja drei Fehler nachweisen zu können:

1) Den gröbsten Fehler beging Saadja nach Salmon mit dem Nachweise aus Ezechiel, denn hier bedeutet ימים durchaus nicht Jahre, vielmehr hat Gott dem Propheten befohlen, er solle auf seiner linken Seite 390 Tage liegen und damit die Sünden Israels, die sie in ebensoviel Jahren begangen haben, gutmachen, und das ergiebt sich auch aus den Worten יום לשנה יום לשנה. Nach Saadja müsste ja Ezechiel 390 J. liegen und der Ausdruck יום לשנה würde bedeuten: Jahr für Jahr! Dieser Ausdruck kommt übrigens auch Num. 14,34 vor und auch hier bedeutet ימים Tage[1]).

2) Saadja behauptet, dass למועד zur näheren Bestimmung der darauffolgenden Worte diene, und beruft sich dabei auf Ex. 23,15. Hier ist aber למועד nothwendig, denn sonst würde die Absicht der Schrift unbekannt bleiben, eben so ist z. B. למועד in I. Sam. 13,11 u. 20,35 nothwendig und ergänzt den Satz, nicht aber in unserem Fall. Dann ist noch zu beachten, dass die Worte למועד מועדים וחצי sich noch einmal aramäisch wiederholen: עד עדן ועדנין ופלג עדן (7,25), so dass auch dort למועד so viel als עד מועד bedeutet, und da עדן „Jahr" bedeutet (s. 4,20), so sind an beiden Stellen $3^1/_2$ J., d. h. das in 9,27 erwähnte חצי השבוע, zu verstehen.

3) Endlich behauptet Saadja, dass der erste Tempel 410 J. gestanden hat, in Wahrheit aber stand er 430 J. Sämmtliche Regierungsjahre der Könige von Jehuda machen nämlich 433 J. aus (wobei die Regierungszeit des Joachas und Jehojachin,

[1]) Salmon verschweigt aber geflissentlich den Beweis aus Lev. 25,29, den er auch selbst gebraucht.

die kaum $^1/_2$ J. gedauert hat, nicht berücksichtigt ist), und da Salomon den Tempel in s. 4. J. zu bauen begonnen hat, so bleiben 430[1]). Es ist zwar nicht zu verwundern, so schliesst Salmon, dass Saadja trotz der deutlichen Angaben der Schrift sich um 20 J. geirrt hat, doch wollte ich seinen Irrthum aufdecken und seine Kniffe bekannt machen.

Wie man sieht, ist die Polemik Salmon's wie überall so auch hier eine oberflächliche und ungerechte. In der Hauptsache ist er ja mit Saadja einverstanden. Auch er hält die Zahl 1335 für die zu berücksichtigende und auch er fasst ימים als Jahre auf, wobei der Beweis aus Lev. 25,29 der Saadja's ist. Und angenommen auch, dass der Beweis aus Ez. 4,5 schlecht gewählt ist, so verschlägt das doch nicht gegen die Sache selbst. Ebenso sucht auch er, wenn auch in anderer Weise, einen Ausgleich zwischen 1335 und 2300 herbeizuführen. Die Bekämpfung der Auffassung von למועד מועדים וחצי kann ebenfalls die Berechnung selbst nicht erschüttern. Und der Einwand inbetreff der Dauer des ersten Tempels ist ja überhaupt ein Differenzpunkt in der rabbinischen und karäischen Chronologie. Mithin trifft seine Polemik nur ganz unbedeutende Nebenpunkte. Zu verwundern ist aber, dass Salmon die Hauptsache ausser Acht lässt und sich nicht darüber ausspricht, wie er die Ansicht Saadjas über die Berechnung auffasst und auf welches Jahr dieser die Erlösung berechnet hat. Nur soviel steht fest, dass dieses Jahr nach Salmon's Auffassung nach 955, d. h. nach der Abfassung des Psalmen-Comm., fallen muss, denn sonst würde er sich mit der einfachen Bemerkung begnügt haben, dass das von Saadja berechnete Jahr bereits vorüber sei. Diesen Vorwurf macht auch in der That Saadja gegenüber ein anderer karäischer Autor, der etwa 40—50 Jahr nach Salmon geschrieben hat, nämlich Jefet b. 'Ali[2]), in s. Comm. zu Dan. 12,13.

Die in vielfacher Hinsicht interessanten Worte Jefet's lauten[3]): „. . . . Die Rabbaniten handeln über das Erlösungsjahr und nehmen an, dass dieses 1335 J. nach dem dritten Regierungsjahr des Cyrus eintreffen müsse. Dieser Termin ist aber bereits seit Jahren verstrichen, so dass ihre Ansicht und

---

[1]) S. ob. p. 408 n. 2.

[2]) Jefet schrieb um das Jahr 1000, s. Pinsker, p. 88 und die Vorrede D. S. Margoliouth's zu s. Edition des Daniel-Comm., p. V.

[3]) Ed. Margoliouth, Text p. 151, Uebers. p. 86. Früher schon hat Pinsker p. 81 diese ganze Stelle in hebr. Uebersetzung mitgetheilt.

die der ihnen Folgenden hinfällig geworden ist[1]). Ebenso fasst der Fajjumite ימים als Jahre auf, aber auch dieses ist hinfällig. Inbetreff מועד מועדים וחצי hat er eine sonderbare Erklärung aufgestellt, die bereits Salmon b. Jerucham widerlegt hat. Wir aber brauchen ihn überhaupt nicht zu widerlegen, da die von ihm [Saadja] berechnete Zeit ebenfalls bereits vorüber ist, ohne dass die Erlösung kam. Ebenso haben manche Karäer die Zahl 2300 als Jahre aufgefasst und sie seit dem Auszuge unserer Vorfahren aus Egypten datirt, aber auch dieser Termin ist bereits vorüber, so dass sich ihre Behauptung als unrichtig erwiesen hat[2]). Salmon b. Jerucham sagt nun in s. Comm. zu Ps. 74,9, dass die Erlösungszeit unberechenbar sei, zu 102,14 aber stellte er selbst eine Berechnung an, aber auch diese hat sich als nichtig erwiesen, indem das von ihm berechnete Jahr ebenfalls bereits vorüber ist. Er stimmt mit seinen Vorgängern in der Erklärung der Zahlen 2300 und 1290 überein und nimmt an, dass an letzterer Stelle ימים Tage bedeuten. Er ist aber anderer Hinsicht inbetreff der Worte ומעת הוסר התמיד, die er auf die Zerstörung des zweiten Tempels bezieht u. s. w.[3])."

Aus den Worten, dass die von Saadja angesetzte Zeit bereits vorüber sei, erhellt, dass diese nach Jefet etwa in die Jahre 955—1000 fallen muss. Ein genaues Datum aber vermag auch er nicht anzugeben, und vielleicht war er es auch nicht im Stande. In der That sind die Worte Saadja's, wie ich bereits hervorgehoben, durchaus dunkel. Er hält 1335 für die Hauptzahl, sagt aber nicht, seit wann ihre Zählung zu

---

[1]) Wie wir gesehen haben, ist diese Ansicht die des Salmon.

[2]) Auch diese Nachricht dürfte Jefet Salmon entnommen haben.

[3]) Jefet selbst giebt für die Erlösung kein Datum an, da dieses nach seiner Ansicht aus verschiedenen Gründen unbestimmbar sei. Schon aus diesem Grunde hätte Pinsker ersehen können, dass die Schlussworte, nach welchen die Erlösung im J. 400 d. H. (oder dgl., s. ed. Margoliouth p. 153, n. 1) eintreffen werde, eine in den Text eingeschlichene Glosse ist. Jacob b Reuben kürzt hier wie gewöhnlich die Worte Jefet's, muss aber diese Glosse schon vor sich gehabt haben, denn er sagt: ויוקרב כי תהיה הישועה בעת שיושלמו ת' שנים למלכות קרן זעירה und fügt hinzu: וגם זה עבר, s. Pinsker, l. c. — Die Ansicht, dass das Erlösungsjahr unbestimmbar sei, war womöglich bei den Karäern überhaupt verbreitet, und deshalb fragt vielleicht ein Anhänger dieser Secte (?) in Eliahu Rabba, Cap. XV (ed. Friedmann, p. 71): אמר לי רבי ב"פ גלו ישראל אחד בבית ראשון ואחד בבית אחרון מפני מה ראשון ניתן זמן ובא ואחרון לא ניתן להן זמן וכו' (vgl. dazu Bacher, Monatsschr. 23, 269 u. Oppenheim, בית תלמוד I, 310).

beginnen hat. Zwar heisst es weiter, dass die 1290 J. anzusetzen seien seit der Zeit, da das alltägliche Opfer aufgehört und das Greuel der Verwüstung aufgestellt wurde, und dass dieses Ereigniss am Anfange der Errichtung des zweiten Tempels geschehen ist, doch sind Zeit und Ereigniss nicht genau präcisirt. Infolge dessen fanden auch die Worte Saadja's die verschiedensten Interpretationen, die wir hiermit im einzelnen chronologisch vorführen wollen.

1) Raschi citirt zu Dan. 7,25 die Erklärung Saadja's von מועד מועדים וחצי, wonach als eigentliches Erlösungsjahr 1335 zu betrachten sei, und fügt hinzu, dass die Zählung mit dem Einstellen des täglichen Opfers zu beginnen habe. Letzteres Ereigniss geschah nun 6 Jahre vor der Zerstörung des Tempels, h. h. 62, und mithin würde Saadja nach Raschi das Erlösungsjahr auf **1397** (62 + 1335) berechnet haben[1]). Zu 8,14 aber sagt er, dass der von S. angegebene Termin bereits vorüber sei[2]). Dann ist noch zu beachten, dass doch seit dem Einstellen des Opfers nicht 1335, sondern 1290 J. zu zählen sind, und das würde 1352 ergeben[3]).

2) Viel bequemer hat es sich Estori Parchi gemacht. Er fügt einfach zu dem Datum der Zerstörung des zweiten Tempels, d. h. zu 68, die Zahl 1335 hinzu und erhält somit **1403**[4]). Diese Interpretation ist aber in den Worten Saadja's durchaus unbegründet.

3) Abrabanel sagt, dass wenn man in Dan. 12,11 ימים als Jahre auffasst, man dann einfach 1290 zu dem Datum

---

[1]) ויש לנו לפותרו עוד כאשר ראיתי כתוב בשם רב סעדיה הם אלף וג' מאות ול"ה שנים האמור בסוף הספר אשרי המחכה וגו' את אלה חשוב מעת הוסר התמיד עד שוב זבו התמיד אל מקומו והוא הוסר שש שנים לפני החרבן. Dieses stammt aus den Emunoth, war aber vielleicht auch im Daniel-Comm. enthalten. Raschi hat, wie aus seinen Worten hervorgeht, hier Saadja indirect benützt.

[2]) עד ערב בקר אלפים וג' מאות ראיתי פתר בשם רבינו סעדיה לדבר וכבר עבר; vergl. הגרון II, 99.

[3]) In der That scheint auch Raschi 1352 als Erlösungsjahr anzunehmen und so giebt auch Zunz (Geiger's Jüd. Zeitschr. IX, 107; Nachgel. Schr. III, 227) richtig an. Während der 45 Jahre (1335—1290) soll der Messias verborgen sein, wie es auch im Midrasch zu Rut 2,14 behauptet wird. Irrthümlich zählt daher Abrabanel (l. c. XI, 10; fol. 51d) Raschi zu denjenigen Autoren, welche die Erlösung auf 1358 bestimmt haben.

[4]) Cap. 6 (ed. Luncz I, 113): כפתור ופרח . . . . ומה שאמר למועד מועדים וחצי . . . פי' רבינו סעדיה גאון ז"ל מועד אינו כי אם לשמוש הדברים . . . . . אם כן מועדים וחצי יהיו כמו אלף ג' מאות ל"ה שנה . . . הוסיפהו על חרבן הבית שהיה בחטאינו אל ג' אלפים ותתכ"ח יהיה המקובץ מזה ה' אלפים קס"ג.

der Zerstörung des zweiten Tempels, d. h. zu 68, hinzuzufügen habe, und das ergäbe **1358**. Auf dieses Jahr hätten auch Saadja, Abraham b. Chijja, Raschi, Nachmanides und Gersonides die Erlösung berechnet[1]). An einer anderen Stelle aber sagt er, dass wenn man der Erklärung Saadja's und Raschi's inbetreff מועד מועדים וחצי zustimme, man dann zu 68 die Zahl 1335 hinzuzuzählen habe, was 1403 ergäbe[2]), ein Datum, das, wie wir gesehen haben, auch Estori Parchi hat.

4) Anders verfährt Bensew in s. Comm. הקר דעת z. St.[3]). Die Hauptzahl ist nach Saadja 1335. Diese wurde Daniel im ersten Regierungsjahre des Darius[4]), d. h. im 52ten Jahre nach der Zerstörung des ersten Tempels, also 3389 seit Erschaffung der Welt (3338 + 51) offenbart. Fügt man zu diesem Datum 1335 hinzu, so erhält man 4724, d. i. **964**. Dieser Ansicht sind auch Zunz[5]) und Graetz[6]). Alle aber nehmen keineRücksicht darauf, dass die 1290 J. seit dem Einstellen des täglichen Opfers zu beginnen haben.

5) Letzteres Factum hält Fürst in s. Anmerkung z. St[7]) für den einzigen festen Punkt, von dem die Berechnung auszugehen hat. Mit diesem Einstellen kann aber nur die Verfolgung unter Antiochus Epiphanes, die 167 stattgefunden hat, gemeint sein. Nimmt man hinzu 1290, so erhalten wir als Erlösungsjahr **1123** (1290—167). Dieser Ansicht ist auch Jost[8]). Aber auch hier beachteten beide nicht, dass das Ereignis, von dem ab die 1290 J. zu zählen sind, am Anfange der Errichtung des zweiten Tempels geschehen war.

---

[1]) L. c. XI, 10 (fol. 51 d): ואם פירשנו שהמספר מהימים הוא מהשנים כמו יכים תהיה גאולתו . . . . יקשה מאד כשנוסיף אלף ור"ץ על ג"א תתכ"א (תתכ"ח l.) שנים שבו נחרב הבית השני יעלו כלם לה' אלפים קי"ח שנים וכן חשב האון רבי סעדיה והנשיא הרב רבי אברהם [בן] חייא ורש"י ז"ל והרמב"ן והרלב"ג כי שנת קי"ח יבא משיח לפרט אלף הששי

[2]) VIII, 10 (fol. 33b): עדן ועדנין ופלג עדן . . . . ואמנם האון רבינו סעדיה וגם רש"י ז"ל שניהם כאחד חשבו שהפסוקים כלל ופרט . . . . ויעלו כלם לאלף ושל"ה . . . אבל המספר הזה אינני שוה . . . . כי הנה בשנת שלשת אלפים ותתכ"ח לבריאת עולם נחרב בית שני וכשתחבר אליהם אלף ושל"ה מהמספר שעשו השלמים האלה היה ראוי להיות זמן הקץ כפי דרכם בשנת חמשת אלפים וקס"ג ליצירה והזמן הזה חלף הלך לו קרוב למאה שנה ואנחנו לא נשיגנו וכו'.

[3]) אמונות ודעות ed. Berlin 1789, fol. 77a.

[4]) Dieses ist falsch, denn die Vision erfolgte im 3. Jahre des Cyrus.

[5]) Zeitschr. 106; Nachgel. Schr. 226.

[6]) Geschichte V[3], 275 n. 1.

[7]) In s. Uebers. d. Emunoth (Leipzig 1845), p. 425. Vgl. Graetz, l. c.

[8]) Gesch. d. Judent. II, 284.

6) Geiger[1]) sagt einfach, dass Saadja das Erlösungsjahr auf **988** bestimmt hat, und beruft sich dabei auf Raschi, Abraham b. Chija und ibn Esra. Doch begründet er seine Ansicht nicht, und wir vermögen nicht zu wissen, auf welche Weise er diese Zahl herausbekommen hat.

7) Unannehmbar ist auch die Erklärung Guttmann's[2]). Auch er glaubt das Einstellen des Opfers auf die Zeit des Antiochus Epiphanes beziehen zu müssen. Da nun aber dieses Ereignis nach Saadja am Anfange des zweiten Tempels geschehen war, so scheint der Gaon aus mangelhafter Kenntniss der Chronologie, die That des Antiochus in das erste Jahrhundert nach Erbauung des zw. Tempels gesetzt zu haben. Guttmann stützt sich darauf, dass auch Abr. b. David z. B. den Zug Alexanders nach Jerusalem in das J. 40 nach Erbauung des Tempels setzt (mithin keine richtige Kenntniss der Chronologie hatte), und fügt hinzu: „Nehmen wir aber mit A. b. D. für die Erhebung des Mattathias das Jahr 3681 n. E. d. W. an und rechnen die erwähnten 1350 (l. 1335), resp. 1290 Jahre hinzu, so ergiebt sich für die Zeit des Messias ungefähr das Jahr 5000 n. E. d. W.", d. h. **ca. 1240**[3]). Guttmann hat aber übersehen, dass sowohl Saadja als auch Abr. b. David der Chronologie der Talmudisten folgen, und nach dieser begann die Herrschaft der Hasmonäer 214 J. nach Erbauung des zweiten Tempels; sie konnten also nicht das Vorgehen des Antiochus in das erste Jahrhundert setzen.

Diese Vielheit der Interpretationen zeigt jedenfalls, dass die Worte Saadja's unklar sind und daher eine vielfache Deutung zulassen. Dabei hat sich uns ergeben, dass keine der angeführten Erklärungen das Richtige getroffen hat. Die alten Erklärer (Raschi, Parchi, Abrabanel, dann auch Fürst) berücksichtigen nicht, dass die Worte הוסר התמיד sich nach Saadja auf ein Ereigniss am Beginne des zweiten Tempels beziehen müssen, und die anderen geben zu wenig Acht auf die Ausführungen des Gaon. Es ist daher kein Wunder, wenn Manche über-

[1]) Moses ben Maimon, p. 69. Vgl. Graetz, l. c.

[2]) Die Religionsphilosophie d. Saadia (Göttingen 1882), p. 234.

[3]) Guttmann beruft sich dabei auf eine frühere Stelle bei Saadja (Absch. VII, ed. Slucki p. 108), wonach dieser die Ankunft des Messias um das Jahr 5000 n. E. d. W. zu erwarten scheint: כי המחויים בחמשת אלפים שנה (das arab. Original ed. Bacher in Steinschneider-Festschrift p. 101: אד אלמחיאון פי ה' אלאף סנה). Doch ist diese Zahl nur als Beispiel gewählt, ausserdem bezieht sie sich auf die Auferstehung, die später als die Ankunft des Messias erfolgen soll.

haupt an eine Erklärung verzweifelten. So behauptet Dines[1]), man wisse nicht, von welchem Ereigniss die Zählung der 1290 J. zu beginnen habe, und Holub[2]) meint, Saadja habe mit Absicht seine Worte in ein tiefes Dunkel gehüllt, da er überhaupt nur aus Concession sich zu einer Auseinandersetzung über die Erlösungszeit entschlossen hat. Es sei also vergebens, ein präcises Jahr bestimmen zu wollen. Aber auch diese Ansicht scheint mir unbegründet zu sein, denn Saadja sagt ausdrücklich, er habe die verschiedenen Endtermine des Buches Daniel genügend erklärt[3]). Doch muss zugegeben werden, dass sich aus den 'Amanât ein Erlösungsjahr mit Bestimmtheit nicht ausrechnen lässt, und wir müssen daher zu anderen Quellen, in denen der Gaon dasselbe Thema behandelt hat, unsere Zuflucht nehmen.

Beilagen.

I. Aus Saadja's Commentar zu Daniel 8,14.

Ms. Bodl. Opp. Add. Qu. 64 f. 103 b.

... פאדא גמעתהמא אעני אלליל ואלנהאר וגב אן תאכד נצפהא עלי שרט ויהי ערב ויהי בקר יום [104a] אחד[4]) ודלך אן גמלה הדא אלספר ג' מקאדיר מקדאר הו אלף וטאיתין ותסעין מוצוף באיאם ימים אלף מאתים ותשעים[5]) ומקדאר הו אלף ש' ול"ה מוצוף בימים לימים אלף שלש מאות ושלשים וחמשה[6]) פלו כאן האהנא קאל איצא עד ימים אלפים ושלש מאות כאנת אלפין ותלתמאיה סנה עלי אלרסם אן אלסנה יקאל להא ימים כמא נצת אלתוראה פי בעץ אלביוע ימים תהיה גאלתו[7]) ואיצא ואם לא ינאל עד טלאת לו שנה תמימה פלמא גיר [104b] האהנא עאדה ימים פקאל מכאנהא ערב בקר אללדין המא גוא אלאיאם וגב אן יכון אלמאכוד נצפהא לאנא אד כאנת גמלה אללילי ואלנהאר אלפין וש' פגמלה אלאיאם אלתי

---

[1]) Bei Slucki, p. 121. Nur ist es nicht nöthig anzunehmen, dass Daniel selbst die Offenbarungen 45, resp. 185 J. später verkündet wurde.

[2]) אגרת תימן p. 58.

[3]) Saadja sagt (ed. Landauer 238; ed. Slucki 122): ואד קד שרחת הדה אלקצים ובינתהא אקול אלך

[4]) Gen. 1,5.

[5]) Dan. 12,11.

[6]) Ib. 12.

[7]) Lev. 25,29.

תגמעהמא אלף ומאיה וכמסין לא מחאלה פיגב מן הדא אלקול אן תכן אלמדה מן וקת חדות הדה אלחאדתה עלי אלאמה אעני התמיד והפשע ושומם ומרמם אל אן ינקצי גמיע דלך אלף סנה ומאיה וכמסין סנה ויכון אבתדי הדה אלחואדת מנתמעה בעד אלוקת אלדי קיל פיה לדניאל אשרי המחכה במאיה סנה כמסה ותמנין סנה ודלך פי דולה אליונאניין חית תכון הדה אלסנין אדא סירת בלגת נהאיתהא אלי נקטה מן אלומאן מואפקה לתסייר מדה אשרי המחכה בלא ויאדה [105a] ולא נקצאן וקד כאנת ללאמה חאדתה פי אלתמיד פקט פי סנה ל״ב מן מלך ארתחשסתא והי בעד אלקול אלדי קיל פיה אשרי המחכה בכמסה וארבעין סנה קאל פיהא ומעת הוסר התמיד אלף ומאתים ותשעים חתי אדא סירת הדה אלמדה איצא אנתהת מן אלסנה אלי אן מואפקה לנהאיה תלך אלגמלה פאדא תמת הדה אלאלף וק׳ וכמסין סנה מן אול וקתהא יכון ונצדק קדש ומכן אן יכון תפסירהא פלגא מן (עלי?) אלחגה ללטומסין כמח קאל וכל לשון תקום אתך למשפט תרשיעי[1]) ויגוז אן תכון וכוה וצלאה כמא קאל קרוב צדקי[2]) ועמך כלם צדיקים[3]) ומא נחו הדא אלנחו ואתצל בי אן אלמפסרין מן געל הדה אלמדה אלפין ותלתמאיה סנה תאמה וגעל אבתדהמא לעשרין [105b] סנה קבל כרוג אלקום מן אלמצר והו ענדה וקת ויתת מלך מצרים ויאנחו בני ישר׳[4]) חתי יכרג אלי אכדה מע אכד אשרי המחכה ואן בעצהם איצא יגעלהא הם אלפין ותלתמאיה סנה אלא אנה יגעל אולהא מן וקת קאל אללה לאברהם ולישמעאל שמעתיך[5]) ואכרהא אלי וקת אבתדי מלכות ישמעאל ומן אלנאם מן יגעלהא סיאמא מחצה פתכון סת סנין ויקול אנה מדה גסקלגם ומנהם מן יאכד נצפהא עלי שביה כמא דכרנא מן תחציל ערב ובקר אלא אנה יגעלהא איאמא מחצה פתכון ג׳ סנין ויוצם אנהא מדה מא גור גסקלגם עלי אלאמה ואלדי ארצאה הו אלתפסיר אלדי קדמת שרחה.

---

[1]) Jes. 54,17.
[2]) Ib. 51,5.
[3]) Ib. 60,21.
[4]) Ex. 2,23.
[5]) Gen. 17,20.

Zur Charakteristik des Levi ben Abraham ben Chajjim.

Von

Dr. **Leo Bäck.**

(Schluss von S. 344*).

Providenz.

Da in der Schöpfung die ihr innewohnenden Gesetze unveränderlich und ewig fortdauern, so steht über dem Zufall, dem contingenten Wechsel des Entstehens und Vergehens, alles das, was in seinem Sein durch diese Gesetze bestimmt wird. Diese stabile Ordnung ist es, die von Gott emaniert; was in seiner Existenz auf ihr beruht, steht daher mit Gott in Verbindung. Von den Sphären und separaten Intelligenzen gehört notwendigerweise, kraft ihres Wesens, jede einzelne dieser unverbrüchlichen Gesetzmässigkeit an, und ebenso unter den unbeseelten Dingen jede Gattung. Das menschliche Individuum steht seiner Materie nach ausserhalb jener Stabilität, dagegen ist es von Seiten seiner Form innerhalb ihres Geltungsbereiches. Aber je mehr der Mensch seiner Materie Herr wird und sein formales, geistiges Dasein bereichert, desto mehr gliedert er sich den ewigen Gesetzen ein und desto mehr ist er der göttlichen Emanation theilhaftig. Das ist es, was Levi ben Abraham mit Maimuni die göttliche Providenz nennt[1]); die angewandte Emanationstheorie ist die Lehre von der Providenz. Vorsehung bezeichnet so einerseits nichts anderes, als die von Gott gewollte, zweckvolle Constanz[2]) der Naturordnung, andererseits — und das ist der eigentlichste Sinn dieses Begriffes — benennt sie die geistig-sittliche Erhebung über das materielle Dasein, die von Gott dem Menschen als Zweck[3]) gesetzt ist, und die hierdurch bewirkte Constanz der Individuen[4]). Was vom theo-

*) S. 342 Anm. 4 ist statt Chajj. zu lesen: Hayy ibn Yakdhân.

[1]) S. die folgenden Textstellen, sowie More III, 8—21 und 50—51.

[2]) S. More III, 13 und III, 17b: שקצת הדברים יש בהם השגחה וזהם בהנהגה מנהיג וסדר מסדר ibid.: משגיח בגלגלים ומפני זה התמידו אישיהם ibid. ענין ההשגחה בהם הוא התמדתם על ענין שלא ישתנה.

[3]) Die Lehre von den Zwecken bildet bei Maimuni einen Teil der Providenztheorie.

[4]) S. More III, 8: השתדלותם תמיד הנכבד לבחור ולבקש העמידה המתמדת בפי גזרת צורתו הנכבדת et passim.

logischen Standorte aus als Providenz erscheint, stellt sich dem psychologischen Gesichtspunkt als ideeller Selbsterhaltungstrieb dar. Es ist das Verdienst Maimunis, dass er die Providenztheorie damit gewissermassen auf autonome Grundlage gestellt[1]) und ihr dadurch den Charakter einer energistischen Ethik gegeben hat[2]); er hat auch hierin wiederum seine grosse Meisterschaft bewährt, supranaturalistische Probleme zu psychologischen und ethischen Fragen umzuprägen[3]) und so dem philosophischen Denken seiner Zeit nutzbar zu machen.

Von Maimuni[4]) hat unser Autor die Charakteristik der verschiedenen Anschauungen über die Providenz übernommen und er findet sie auch sämmtlich in den Dialogen des Buches Hiob vertreten[5]); den Wortführer der wahren Ansicht sieht

---

[1]) Ihren klassischen Ausdruck findet diese Autonomie in den Worten des More III, 51: כפי שיעור שכל כל בעל שכל תהיה ההשגחה בו.

[2]) Die specielle Ethik schliesst sich deshalb im More an die Lehre von der Vorsehung an, und unser Autor hat die gleiche Reihenfolge, wie er denn überhaupt sich bisher im grossen und ganzen der Anordnung des More angeschlossen hat. — Ueber den bezeichnenden Begriff des Energismus s. Paulsen, System der Ethik, I[3] S. 199 u. 225ff.

[3]) Er versetzt eine Thätigkeit, die von dem Bibelwort Gott zugeschrieben wird, in das Gebiet menschlichen Handelns und damit das Problem aus der Sphäre des Supranaturalismus in die der Anthropologie. S. oben S. 33. — Ueber die Ansichten der arabischen Philosophen in Betreff der Providenz s. Munk, mélanges p. 319, 346 u. 362 sowie Schemtob zu More III, 18, letzter Abschnitt, und Ephodi zu III, 51, Vorwort.

[4]) S. More III, 17 und über die nachher erwähnte Auffassung des Buches Hiob More III, 23.

[5]) S. cod. hebr. Mon. f. 100b (überschrieben: שער בהשגחה אמונת): ההשגחה והיא שרש גדול משרשי התורה אשר שרשים רבים תלויין בה ונציע תחלה ונאמר כי כל האנשים מודים במציאות האלוה חיון מאפיקורוס וסיעתו שחשבו הכל נעול במקרה ואין עלה לדבר כלל ואין השגחה לא בעליונים ולא בתחתונים ונמשך על זה הדעת מי שנאמר עליו כחשו בד ויאמרו לוא הוא (Jer. 5,12) וזה הדעת יצילנו האל ממנו מבואר בהשחתה והכזב כי כונת הבורא מבוארת בדברים בראותנו בכל נמצא תכלית הסדר והתקון והיושר והיותם תמדיים נמשכים בענין אחד ונתינת הטבע מיוחד בכל דבר אמנם יורה על כונה והשגחה ולזה כל המודה באלוה יאמין בהשגחה כי הוא לרוב שלמותו וטובו מטיב תמיד לברואיו וירצה אותם וינהיגם והוא תכלית לכל נמצא אלא שיחלקו החכמים באיכות ההנהגה ואופן השמירה והם בה על מעלות לפי התחלף דעותיהם כי מהם מי שיאמין בהמצא טבע קיים בכל דבר בלתי כי הפועל לטבע לא ישתנה רצונו ופעלו בלתי משתנה כלל ומהם מי שיאמין בטבע אבל יכחיש במה שיודה [שיורה] עליו החוש ויבטל המציאות אמתי המתמיד ויבדה ויקיים מציאות נמשך אחר רעיונו ומחשבתו ומהם מי שיחשוב שאין טבע קיים כלל וכל נמצא עובר בשכל חלופו ואין גדר אמתי לכלל ואנחנו נאמין בטבע קיים אלא שיתכן לאל לשנותו כפי חפצו ולעתים שגור ואחר ישוב הטבע לקדמותו . . . . וזה ביאור דעתו הנכונה שהיא דעת אליהוא ואמונתו הישרה באמתת ההשגחה כי השגחת האל בעולם שני מיני השגחה מינית והיא בכל מיני ההויות שלא יחובר עמהם השכל בצומח והחי והוא [והיא] במיניהם ולא באישיהם ולהוהירן[ם] קיימין[ם] כמין וזה כי האל יחד לכל מין מזונו והמציא בו כלים וכחות ופועלים אשר בהם קיומו והעזרו והכין דברים שבהם הצלתו ויחד בו

auch er in Elihu. Ebenso folgt er Maimuni im ganzen Gang der Untersuchung. Er nimmt mit ihm an[1]), dass die meisten Uebel, die den Menschen treffen, eine Folge seines eigenen

---

סגולה או סגולות וכל זה יעיד על ידיעתו והשגתתו וכוונתו ודקות חכמתו ופליאת דעתו . . ועל המין הזה סוף השגחה אסר נתן לבהמה לחמה (Ps. 147,9) . לא שתהיה ההשגחה בהם פרטית המיוחדית בסגולות בני האדם לכל אחד כפי מעלתו כי ההשגחה תהיה ממשכיל ועל כי שידביק בו השכר ולפי מדרגת האדם וחשיבותו והתקרבו לשכלים תתחזק בו ההשגחה. Die beiden angeführten Bibelverse sind auch von Maimuni, More III, 17 in gleicher Weise interpretiert worden.

[1]) S. cod. hebr. Mon. f. 103b. זאת ההשגחה הפרטית היא מיוחדת בזה בזה בדברים והנופלים תחת האיפשרי שהם טוגבלי הסבות אצל השכל הפועל בלתי מוקפי המציאות אצלנו ישמרנו האל כפי הערך שיצה ובתנאי שלא יהיו הדעות הבאות מפשיעותו כן בהזיקו לעצמו במאכל או במשגל ובזולת זה הן מהזיקו והריעו לאחרים כי מה שפשע בנפשו בסבלותו וגרם נזק לעצמו אין לו להאשים זולת עצמו כאמרו אולת אדם תסלף דרכו ועל ד' יזעף לב (Pr. 19,3) . . ופעם תהיה ההשגחה לשופרו אף מהדברים ההברחיים בדרך מופתים השכליתו והיא אשר תאות גם כן לדעת ארסטו" וסיעתו תהיה כפי מעלת המלאך המליץ שהוא השכל האנושי המאיר לו סביביו ומראה היושר והוא הנמצא באדם השלם בדבריות ומקיף בשכלו כל הדברים הכללים ויעדרם להוציא התזדות מן הקדמות ויבין המסובבים מן הסבות ויכולל במדעו כל מה שיתכן לאדם לדעתו כי אז יאיר שכלו עד שישיג כל מה שראוי להיות ולא יעלם ממנו דבר מן הדברים העתידים המסורים לשכל אדם גם בדעתו משפטי הכוכבים יקח קצם [עוצם] להנצל מעגינים רבים . . וזו ההשגחה היא שכלית וטבעית כי כמו שהטבע האלהי נתן לכל דבר בהוית ישמרו מציאותו כן יחד באדם שכל יוכל בו להשפיר מן הנגעים ומרוב הרעועים המתגרים בו יותר מבשאר בעלי חיים לדקות הרכבתו וחולשת גופו כת' ר"ם בספר ספי רפואות הסוס קראו המאסר הנכבד דבר זה לשונו כי טוב המחשבה האנושית ישפוט הבחירה אל השמירה והצלה והבטחון מכל מה שיקרה אל הגוף מן הפגעים אע"פ שאין בטחון אמת כי אם בהשגחה האל יתב' וההשגחה המופתית היא אשר תהיה לחכמים החסידים ההוגים בתירת אל ושומרי מצותיו ויודעים ואוהבים אותו והדבקים עמו וכבר אמרנו שכל הדברים שהם מוקפי הסבות מוגבלי המציאות והמיוחדים אצל הטבע היה טבעם יוצ ימושכל אצל השכל הנפרד וכבר אמרנו שמהם אישי העצם ומהם קצת הפקרים או הדברים הרצוניים ובהדבק שכל החכם והתאחדו עמו ילמדהו הדבר המתחדש מאלו בסבותיו בדרך שיתכן ודרך תבונית [תבונות Jes.40,14?] יודיעהו להסיר ההפסד ולסלק ההזק ולרפא קצת המדוים אסר ויורהו ד' עץ (Ex. 15,25) ויאסר אלישע ברפאתו את המים קחו לי וכו' (II. Reg. 2,20) . . ולפי שלמות הידיעה והדבקות יהיה גדול השפע האלהי ושיעור ההשגחה ומעוצ הרשע כמו שאמרנו קצות החיים ופתגמול הצדיק השלם כמו שאמרנו שהשם ימלא ימיו הקצובים ויחיה כל מה שיתכן לו לחיות לפי לחותו היכולי . . אבל כשיוכל להוסיף על מדת זאת הלחות הקצובה או שלא יכלה ממנו מאומה לעולם או שיחליף מה שיותך ממנה בכל יום כשאר לחיות הגוף עד אשר יוכל לחיות לנצח זה נמנע כי מי שהורכב מן ההפכים והתהוה מן החומר הסעות אשר בטבעו לקבל הרבוי והוא המקבל תמיד חלופי הצורות והשנויים והתמידות אי אפשר לו להמלט מן המות הטבעית כי כל הוזה נפסד והוזה לא ישוב נצחי. — Der Bibelvers Pr. 19,3 ist im More III, 12 in gleichem Sinne erklärt. Ueber die rationalistische Erklärung von Ex. 15,25 vergl. die Bemerkung Ibn Esra's zu diesem Verse: ואילו היו המים עופדים היינו אומרים דרך רפואה היה.

Verhaltens sind, und dass er in Folge dessen von diesen befreit wird in dem Masse, in dem er zur Stufe der Vorsehung emporsteigt.[1]) Durch seine geistigen Kräfte ist er dann auch im Stande, Schlüsse aus den Ursachen auf die Wirkungen zu ziehen und die Zukunft zu berechnen und sich dadurch vor Schädigungen zu bewahren[2]); denn wer zu einer separaten Intelligenz sich erhebt, kann das, was aus ihr hervorgeht, erkennen und in den Kreis seiner Voraussicht ziehen. Wenn man sich so den Gesetzen der Natur einfügt, so lebt man ihnen gemäss sein Dasein aus; eine Verlängerung desselben über seine natürliche Grenze hinaus stände aber im Widerspruch mit ihnen und ist deshalb unmöglich[3]). Nothwendig und unabwendbar sind überhaupt alle die Uebel, die im Wesen der Materie als solcher liegen; diese wird daher in der Bibel als „die Finsternis", „die Gruft" und „das Böse" bezeichnet[4]), und hierin liegt der Schlüssel für die Erklärung der Schriftstellen, welche Gott als den Schöpfer von Bösem und Nichtgutem hinstellen[5]). Auch die Naturgesetze, die der Gesammtheit der Schöpfung Nutzen bringen, können kraft ihres von Gott bestimmten Wirkens dem Einzelnen und sogar Vielen grossen Schaden zufügen, ohne dass deshalb gegen die göttliche Vorsehung etwas bewiesen wäre. Die feste Ordnung des Ganzen bleibt gut, auch wenn sie in dem wandelreichen sublunarischen Gebiet manchen

---

[1]) Vergl. More III. 11 u. 12.

[2]) Vergl. More III, 18 u. 23 sowie II, 38. Ueber den von unserem Autor gebrachten Hinweis auf Aristoteles vergl. Schemtob zu More III, 18: הפלא בתכלית הפלא מסורינו שהביא ראיה מאבונ"צר מטה שאמר בפתיחתו לספר המדות ולא הביא ראיה מהמתחיל החכמות כי אמר בספר המדות ז"ל אמנם הפועל כפי השכל וזה מיסותיו וכו'.

[3]) Vergl. oben S. 67. Die Ansicht unseres Autors kehrt dann bei Gersonides wieder, s. dessen Bemerkung zu Prov. 10,27: יראת ד' תוסיף לאדם ימים על ימיו הקצובים כי מצד דבקות השגחת הש"י בו ינצל מהרעות אשר סודרו לו שהם סבות und zu 10,36: או ירצה באמרו לא ימוט לעולם תוך הזמן הנגזר מיתתו קודם הביאו הטבעי לו לחיות לא ימות כטעם אמרו את מספר ימיך אמלא.

[4]) Vergl. More III, 9 u. 10.

[5]) S. cod. hebr. Mon. 105a f.: וזה ההיולי הוא שקרא רע וההעדר קרוי חשך באמרו ובורא חשך (Jes. 45,7) כלומ' שהמציא החסר שהוא סבה והעדר לא שיהיה בורא רע כפשוטו כי הרע הוא ההעדר אינו מפעלת פועל ולא יתכן ליחס אל האל רק בדיעת העצם והמציאות הטוב גם יקרא ההיולי שאול ואבדון אשר ערום שאול נגדו ואין כסות לאבדון (Hiob 26,6) כלומ' שהמציא החסר שהוא סבת [סבה] ר"ל שהוא עירום להוציאו מהיות לו

schädlichen Wechsel hervorruft. In dieser materiellen Welt sind zudem die Gegensätze mit einander verknüpft, jedes Gut hat auch sein Nichtgut, und der Verlauf des Geschehens führt nach dem einen das andere herbei, die Freuden sind begrenzt und trügerisch, sie beruhen auf der Einbildung, ganz wie auch die meisten Uebel. Wer sich über das blinde Spiel dieses irdischen Zufalls denkend erhebt, wird daher von ihnen nicht afficiert und erspart sich Schmerz und erhöht sein Glück; Gutes und Böses, das dem Menschen zustösst, ist so vor allem Lohn und Strafe für sein Thun, für sein andauerndes oder mangelndes Streben nach geistiger Vollkommenheit. Dies ist die göttliche Gerechtigkeit; die Erkenntniss der Providenz führt zur Einsicht in die Theodicee [1]).

Mit diesen Darlegungen, obwohl sie sich nur auf einen Theil des Liwjath-chen erstrecken, ist das System unseres Autors und seine Art zu philosophieren in ihrem Grundzuge gekennzeichnet. Sie zeigen, dass er kein Philosoph, sondern ein Darsteller der maimunischen Philosophie ist, wenn er auch

---

צורה מיוחדת שתהיה כנגדו כטעם עזר כנגדו (Gen. 2,18) והצורה לחומר כמו כסות ולבוש וכן קראה הכתוב באמרו ויתיצבו כמו לבוש (Hiob 38,14) ועליו ספר הכתוב אבדון ומות אמרו וגומ' (Hiob 28,22) והוא שקרא שלמה עלוקה (Prov. 30,15) כמשכו ההויה והקיאו אותה כטבע העלוקה ולה שתי בנות (a. a. O.) ר"ל ששני מיני ההויות מרגיש ואין מרגיש ותכונה באין מרגיש בעבור המרגיש כענין בשפחה וגברתה ולהיות החומר חושק תמיד מיני צורה אלו ואלו מבקש אותם מן העליונים אמר שהוא צועק הב הב (a. a. O.) ולעולם אמרו שבע ויראה לי כי כאמרו [באמ'] ארץ לא שבעה מים (Prov. 30,16) כלל הכחות המתפעלות שהם מוכנות תמיד להפעל ולא תשבענה מלקבל שנוי וכלל באמרו ואש לא אמרה הון (a. a. O.) הכחות הפועלות ומשנות תמיד. Zur Erklärung von Jes. 45,7 vergl. More III, 10. Die Erklärung von Hiob 28,22 kehrt auch bei Gersonides wieder, s. seine Sacherklärung zu dieser Stelle und besonders seine Erklärung von Prov. 27,20. Vergl. auch seine Bemerkung zu Prov. 30,15: היא שאול והיא ההיולי הראשון und zu Prov. 30,14, wo er von der עלוקה sagt: ויקיא הדם, was mit der Bemerkung unseres Autors והקיאו אותה zusammenzustellen ist. Zu den Worten כענין בשפחה וכו' vergl. Gersonides zu Pr. 30,23.

[1]) S. cod. hebr. Mon. 105b f.; ועל זה דבר זה נתן שלמה סבת זה באמרו אם עושק רש וכו' וגבוהים עליהם (Eccl. 5,7) ר"ל אם תראה בעולם דברים יוצאים מהצדק ומפלס המשפט בראותך המשפט עשוק והמשפט נגזל ונעדר אל תתמה על חפצו של הקב"ה כי סבה זו היות האל פועל באמצעים והיות פועלים רבים בינו ובינינו שהם סבת הרבוי והשנוי בעולם והנה לרוב הפועלים והתנועות המתחלפות אי איפשר שלא יקרו בעולם הפסדים ורעועים בלתי מכוונים והם כוללים ארצות רבות או ממינים רבים או הם מיוחדים להזיק למין אחד או לאישים אחדים

die Gedanken noch anderer Denker in seine Ausführungen aufgenommen hat. Neues Werthvolles giebt sein Werk nicht, wenn er auch auf exegetischem Gebiete mitunter eigenes bringt. Alles das macht ihn zu einer typischen Erscheinung. Seinen charakteristischen Zug zeigen sämmtliche Schüler des einzigen jüdischen Religionsphilosophen, der Schule gemacht hat. Sie alle stehen und fallen mit Maimuni, die Wahrheit seines Systems ist für sie eine religiöse Existenzfrage[1]).

Wenn man Levi ben Abraham und die, welche mit ihm zusammenzustellen sind, ihrem Wesen nach, von ihrem Verhältniss zu Maimuni abgesehen, mit einem Worte benennen will, so könnte man sie als Vertreter des philosophischen Midrasch bezeichnen; sie schrieben ja auch nicht für die wenigen, sondern wollten Belehrung ins Volk hinaustragen. Der Faden der Midraschlitteratur ist eigentlich nie abgerissen; dazu war der Einfluss der Bibel, der alles in seinen Bann zog, zu gross. Zahlreiche rationalistische und noch mehr mystische Schriften zeigen deutlich diesen midraschischen Charakter, wenn sie

---

איפשר שיטיב לזולתם כי הנה כמו שיתחייב המציאות והטוב מן השמים והכוכבים כן ישת השגי בכלל ההפסד והרע עוד דרך אחרת להתיר הספק הנופל בהשגחה כי רוב הרעות והטובות האלה כמו שהקדמנו הן רעות מדומות וטובות מדומות לא בדרך אמת ולזה החכם האמתי לא ישמח בטובות הזמן ושעשועיו ולא יגיל בשעשועיו ולא ירגיש [ירגוש] ויכאב בשפטיו הרעים כי באין נחשבו לו כל טובותיו ורעותיו ויבזו ויקוץ בעלילותיו המעוות [המעוות] דרכו ומחליף על כל הוויה והפסד ברב תנועותיו וזה האיש אינו תחת המזל כי אינו הזמה לטובו והצלחתו ולא יחדד ולא יתר לבו בבא ההפסד והוא לא ירגיש ויחליף ולא יכאב וידכא רק אוהביו הבוטחים בו הבוחרים בעדנו המתאוים לסטעמותיו ולא יבוז ויפיל יישפיל כי אם המגדיל עדכו והנה באשר ישתכל האדם בכל טובות העולם הזה לא ימצא טובה שלא ישיגה רעה מתמורה אין חיים בלא מות ולא שמחה וריצה [ודיצה] שאין עמה הגזה ולא שלום בלי מלחמה אין השקט ושלוה מבלי דאגה ודאבה ולא בטחה מבלי פחד ויראה כל תקוה תאבד ותכוב וכל ערבות יערב מהרה וכל שלמות וקנין יגיעהו הסרה גם הצלחות בני האדם חלוקות ואין לך הצלחה גופנית שאין לה גבול ותכלה ולדין קראו הפילוסופים עולם זה עולם ההפך והתמורה לזה אמר שלמה ביום טובה היה בטוב וכו' עשה האלהים (Eccl. 7,14) כי אם השקט הרשע ושלותו פעמים רבות הוא לרע לו כי הוא סבה להתילדות החלאים ויסות מיתה מקריית ועושר שמיר לבעליו לרעתו (Eccl. 5,12) וכמה שמחות יהפכו לאנחות גם כי יתנאה ויבעט וישכח בוראו ויהיה סבה לאבדת נפשו ושתהיה מיתתו מיתת עולם . . . אמנם האל יסבב לחסידיו ואוהביו הדבקים בו עלות שהציור מכיוצא בענינים אלה כי הוא גדול העצה ורב העלילה (Jer. 32,19) סביא עצות מרחוק (Jes. 25,1) לשמיר את חסידיו

[1]) Charakteristisch ist in diesem Betracht der emphatische Schluss, in den Schemtob die maimunische Widerlegung der peripatetischen Ewigkeitsbeweise ausklingen lässt, zu More II, 25: ולכן ראוי לאדם שיחוס על כבוד קונו. — Dieser Umstand lässt uns die heftigen Kämpfe in der Provence verstehen.

sich auch weniger oder mehr, aus methodischen Rücksichten, von der biblischen Reihenfolge entfernen. Der historische Zusammenhàng, nicht bloss die logische Continuität[1]), ist klar zu erkennen, ein Beweis mehr für die Entwicklung der Idee in der Geschichte der jüdischen Litteratur.

Verzeichniss der von Pfefferkorn 1510 in Frankfurt a. M. confiscirten jüdischen Bücher.

Von
Dr. I. **Kracauer**.

(Fortsetzung von Seite 332.)

fol. 9b.

Korrekturen des Aufzeichners von jetzt ab weniger.

Magasar [Machsor]
Beres doszfosz
Villa
Dalmut |
Villa slios
Mesre
Villa |
dto |
dto |
Mesre |
Villa
Beres |
Villa |
Dalmut Beres
dto
dto
Beres dalmut
Beres |

---

[1]) Vergl. oben S. 25 f. — Ueber den auch für die jüdische Litteratur sehr wichtigen Begriff der logischen Continuität s. Ludwig Stein, die Continuität der griechischen Philosophie etc., abgedruckt in seinen Essays, An der Wende des Jahrh. S. 106.

Villa |
Ofakamma Beres [Perusch zu Baba kamma]
Villa
Mesre |
Villa |
Coczar
Beres von den V buchern moisi
Coczar |
dto |
Villa
Beres von Nerfe [Erubin?]
Mora Beres |
Beres | |
Villa |
dto
Morar Beres |

Beres |
Mammasor Slias [Machsar mit Selichoth]
Beres |
Dalmut beres |
Orheyum | [Orach Chajjim]
Beres |
dto von Cotzer
Flios |
Boseck Rabe bifi [? Rabiah; vielleicht die von Jakob Levi Mulin dem Gaon R. Bebai zugeschriebene halachische Schrift Bassar al gabbe gechalim". (בָּשָׂר עַל גַּבֵּי גֶּחָלִים)]
Villa
dto
Cotzar
Cedar [Seder, zu unbestimmt]
Magasar |
Doszfusz |
Muras | [Gemaros]
Sulas | [Selichoth?]

fol. 10a

Dalmut |
Villa Sules |
Beres von mesr |
Villa |
Cotzar

Boseck
dto daszspitz [Taschbez]
Villa
Morar Beres
Cotzar
Mortoche
Beres
Dalmut V | [?]
Morar Beres
Dalmut
dto
Beres
Mamser
Beres Co[a]uetz [Kobez]
Dalmut
Villa
dto
Beres
dto
dto mamsar
dto vnd bouo kama
Beres
Villa
dto
dto
dto
Mesa [Machsor?]
Beres Raba [Bereschith Rabba?]
Mora Beres von [fehlt]
dto Beres
Villa
Allerley bucher
dto
dto
Villa 6 mal untereinander
Beres
Dies vorgeschrieben bucher sind in dem fasz also gezeichent
Bres[i]s Raba maril [Maharil]
Psalter
Chynas [Techinnoth]
Couitz | [Kobez]

fol. 10 b.

Allerley bucher |

Allerley bucher |
dto |
Villa
Allerley bucher 12 mal hintereinander, dazwischen nur einmal Beres !
Lyas [Selichoth]
Mesar |
dto |
Beresch | [Perusch]
Magasar |
Beres |
dto Breses raba
Villa maser
Masar |
Beres |
dto |
dto |
Villa |
Beres | |
Cotzar
Slias
Bofomacia [Baba mezia]
Beres | drosses [Deraschoth]
Beres pstotim? [Peschatim]
Boseck vittre [Machsor Vitry, erst jüngst gedruckt]
Beres jofamas [Jebamoth]
Mamsar |
Beres | von meser
Mamsar |
Beres | von meser
Dalmut |
Cotzar |
Mamsar |
dto | villa
Villa cofitz
Dalmut |
dto | Beres
Sefer druma [verwischt] [= Sefer Therumah]

fol. 11a.

Dalmut Boua bassara [Baba bathra]
dto Brachusz

Villa |
Dalmut Schabas
Beres | von meser
Dalmut Bofo bassara
dto | prises raba [Bereschith rabba]
dto |
Beres |
Boseck Sefer druma
Dalmut |
Villa deutsch
Magasar |
Villa [mit] Sulas
Beres prises raba
Cotzar |
Villa |
Dalmut
dto Schabas
dto
dto Sanhedderen
dto dto
Masar |
dto |
Mora Beres
Beres
Villa |
Meser |
Boseck doses [deraschoth?]
Beres cherubin [Erubin]
Masar
Villa
Cotzar
Dalmut
Beres |
Allerley bucher. Dies vorgesc[h]ribenn buch sintt inn dem fasz also gezeichent S
Cotzar
Dalmut. Xsibbas [ketubboth]
Cotzar.
Beres presches Raba
Beres.
Dalmut
Boseck

Beres. schoas [Jeschuoth = Nesikin]
Villa.
Doszfosz . . .
Masar . . .
Allerley bucher

fol. 11b

Villa
Allerley bucher mora beres
Villa
dto
dto
dto
Cotzar glandina [Jelammdenu]
Beres |
Allerley buch |
Villa |
dto |
Boseck iorodea [Joreh Dea]
dto oschire [Ascheri]
dto maimone
dto oraheyum [Orach Chajjim]
dto iorodea
dto morschey [Mordechai]
dto sefer truma
dto doses von dalmut? [Deraschoth]
Rabi schlama [Raschi?]
Boseck cobetz
dto maymon eyn stuck
dto Borech
dto
dto
Boseck orahahaim
dto dto
dto Beres von gemora
dto Zeder von steke[Zedakah?]
dto morschay [Mordechai]
dto ofya [Rabiah?]
dto dto

Boseck iorodea
Hosana miszpath [Choschen Mischpat]
Histor vonn hettrer en et korech [Issur we-Hetter und En ha-kore]
Dalmut sedar codischim
Allerley bucher gelandina
dto
dto
dto
Dies vorgese[h]riben bucher etc. also gezeichent 6
Orahaheyn Nidda
Etschuas [Jeschuoth]
Hollin [Chullin]
Eropfin [Erubin]
Cofetz
Maril
Sulus
Doses [Deraschoth]
Disz fasz was nit getzeichent

fol. 12a.

At villa beth buch
dto
dto
dto folgen 77 Striche
Moyses | |
Slias; darauf folgen 22 Striche
Meser, folgen 55 Striche
Sulas | | [Bibel durchstrichen]
Koser |

fol. 12b. unbeschrieben; fol. 13a.

Isack hat ein buch genommen, gehort Nehem synem bruder zu Kitzingen
Salman Rabe
Meyer von Wormbs
Abraham zur lylgen [Lilie] haben vff mitwochen nach misericordia domini [= 17. April] by irem iudeschen eidt

gesworn vnd die frembden bucher widdergegeben, doch das sie dieselben nit gebruchen sollen in irer synagogen, auch sunder bescheidt des rats nit vsz der stat lassen, hat inen Jakob H. [Heller], Gelbrecht Holtzhusen, Endres Hirden des Rats, vnd Hillarius Oxsch schreiber gesagt worden[1]).

Anno etc. decimo.

(Schluss folgt)

Besprechung.

Chajes, H. P., Dr. Proverbiastudien zu der sog. Salomonischen Sammlung C. X—XXII. 16. Berlin, Schwetschke und Sohn, 1899, 8° SS. 53.

Der Verfasser will durch eine eingehende Lectüre die Ueberzeugung gewonnen haben, dass die sog. Salomonische Spruchsammlung c. X—XXII, 16 aus den zerstreuten Gliedern von Spruchreihen bestehe, die ursprünglich nach den Buchstaben des Alphabets in gleicher Weise wie Ps. 119 geordnet waren. Zur Begründung seiner Hypothese weist der Verf. hin auf c. 11_{9-12}, 20_{7-9}, $_{24-26}$ und 16_{27-29}, wo seiner Meinung nach Ueberreste der ursprünglichen Spruchreihen noch erhalten sind. Eine nähere Prüfung zeigt jedoch, dass dies keineswegs der Fall sein muss. Es handelt sich nämlich um die Buchstaben א, ב u. ט, welche mehr als den dritten Theil aller Sprüche der fraglichen Sammlung umfassen. Dadurch ist das Zusammenkommen einiger Sprüche mit gleichen Anfangsbuchstaben zur Genüge erklärt. Dass wir hierin, wie überhaupt in dem häufigen und mannigfachen Gebrauche dieser Buchstaben im Wortanlaut die Erklärung für die fragliche Erscheinung zu suchen haben, beweisen die Spruchsammlungen 22_{17}-24_{22} u. 25—29; auch in ihnen finden sich, unmittelbar auf einander folgend, einige Sprüche mit dem Anfangsbuchstaben א bezw. ט, und doch wird es wohl selbst dem Verf. nicht einfallen, diese Spruchsammlungen auf alphabetische Spruchreihen zurückzuführen. Was übrigens den Hinweis auf 16_{27-29} betrifft, so ist es wahrscheinlich, dass die Aneinanderreihung dieser Sprüche durch das Stichwort אִישׁ veranlasst ist, und der Umstand, dass dieses Stichwort zugleich auch am Anfange der Sprüche steht, mag ja auch dazu beigetragen haben, war aber nicht aus-

---

[1]) Aus der Konstruktion gefallen.

schlaggebend; das Bestreben, die Sprüche nach Stichwörtern zu ordnen, tritt auch sonst in c. 16 zum Vorschein (vgl. 1—7, 9, 11; 10, 12—15). Ein weiteres Moment, worauf der Verf. seine Hypothese gründet, ist der bessere Zusammenhang, der durch das Ordnen der Sprüche in alphabetischen Spruchreihen erhalten wird, während in der jetzigen Gruppirung die Sprüche weder inhaltlich noch formell mit einander zusammenhängen. Einige Ausnahmen lässt aber der Verf. gelten, und diese genügen, um die Nichtigkeit seiner Hypothese zu beweisen; viele Sprüche aus c. 10 und die bereits genannten aus c. 16 stehen besser in ihrer jetzigen Umgebung als an dem Platze, den ihnen der Verf. anweist oder anweisen kann. Eine Folge der vorgeschlagenen Gruppirung ist auch die Erscheinung, dass vielfach Sprüche mit gleichem Gedanken aber verschiedenen Ausdrücken oder solche, in denen eine Vershälfte den gleichen Wortlaut aufweist, neben einander stehen. Dem Verf. gilt dies als eine Bekräftigung seiner Hypothese; in Wahrheit aber enthält diese Thatsache eine Widerlegung derselben. Denn es ist nicht anzunehmen, dass ein Autor in einem Athemzuge sich in so auffälliger Weise wiederholen würde. Die Thatsache, dass derartige Wiederholungen überhaupt vorkommen, hat vielmehr mehreren Kritikern zu der Annahme Anlass geboten, dass die Sammlung $10—22_{16}$ das Werk mehrerer Autoren sei. Auch das Vorhandensein von nur einem Spruche für ס spricht gegen die Hypothese des Verfassers. Durch die Annahme, dass aus den anderen Theilen der Proverbia Verse herüberzunehmen seien (p. VI), kann dieser Umstand schon deshalb nicht erklärt werden, weil sich in dem ganzen Buche kein Vers mit ס als Anfangsbuchstaben findet (4_8 kommt nicht in Betracht). Der Erörterung bedarf schliesslich die Frage, wie, warum und wann die Gruppirung im Sinne des Verf. in die Brüche ging. Jeder Versuch, diese Frage zu beantworten, wäre fruchtlos. Versetzungen sind zwar im allgemeinen nicht selten und lassen sich auch in unserer Spruchsammlung nachweisen, unmöglich aber ist es, dass aus einem so wohlgeordneten Ganzen, wie der Verf. es vorschlägt, das bunte Durcheinander der jetzigen Gruppirung entstanden sein soll. Man müsste denn ein willkürliches Durcheinanderwerfen annehmen; in diesem Falle würde man es allerdings verstehen, wenn der Verf. die Erscheinung, dass $14_{12}=16_{25}$ ist, durch die sonderbare Annahme erklärt, dass der vom Copisten zweimal geschriebene Vers von einem späteren Compilator in zwei Sammlungen gebracht wurde (S. 23, Anm.). Wenn ihm dies nur jemand glauben wollte!

Mit der Hypothese entfallen natürlich diejenigen Textverbesserungen, die auf der Annahme beruhen, dass der Wortlaut eines Verses den des Nachbarverses beeinflusst habe. Diese Annahme brachte den Verf. auf den Gedanken, in zwei aufeinander folgenden Versen eine Umstellung der Halbverse vorzunehmen, um so einen besseren Parallelismus herzustellen. In einigen Fällen ist es ihm auch gelungen, zufällig wohl, wie denn ein gleiches Verfahren auch bei der jetzigen Gruppirung nicht ganz erfolglos sein würde. Verfehlt ist es jedoch 10_{29a} u. $_{29b}$ von einander zu trennen: מעוז u. מחתה bilden die beste und natürlichste Antithese. Die Schwierigkeit der Erklärung, wenn דרך mit ה׳ verbunden wird, ist nicht grösser als in 21_{15}; דרך ה׳ hat überdies zwei Bedeutungen, vgl. Ps. 18_{31}, Ez. 18_{25}, vgl. auch Ps. 25_{10}. Ebenso passen in 16_{17} die Vershälften sehr gut zu einander. Zu 16_2 (ך in Bezug auf den Lebenswandel des Menschen) vgl. Ps. 119_9. Von den übrigen Conjecturen sind einige nicht mehr neu, viele unnöthig, die meisten nicht annehmbar. Folgende mögen hier besprochen werden. אבן חן (17_8) ist sachlich besser als אוצר בחן; dass man gewissen Edel-

steinen und Perlen eine magische Wirkung zuschrieb, ist bekannt, vgl. z. B. Baba bathra 16b; auch ישכיל weist auf חן als die richtige LA. hin. — בקציר (10_5) sehr richtig; der Sinn wie in 6_8: בקר zu lesen. wäre sinnlos. — נוח (21_{16}) bedeutet nicht immer „zur Ruhe kommen"; und selbst in diesem Falle wäre der Sinn des Spruches: erst im Grabe findet er Ruhe: das einmal vorkommende ינוה ist zu unsicher — Chajes selbst lässt es ja nicht gelten —, als dass es zu Textänderungen eine Grundlage abgeben könnte. — Wenn 20_{12} עין רמה zu lesen und zu erklären wäre: „Den Hochmüthigen und den Demüthigen hat Gott geschaffen", dann wäre die Antithese innerhalb des Begriffes עין zu erwarten. — בקרב חיים (15_{31} f. חכמים) ist geschmacklos. Der Vorschlag Hitzigs, תוכחת חכם im Vordersatze zu lesen, ist nicht von der Hand zu weisen. Der Sinn wäre: Wer die Zurechtweisung der Weisen beachtet, wird einst selbst zu den Weisen gehören. — נפשע (18_{19} für נפשע), ohne adverbiale Bestimmung, ist in der Bedeutung „zurückweichen" nicht nachweisbar: die Erklärung ist überdies sehr gewunden. — Die Aehnlichkeit der Konstruktion in 21_{20} u. 14_1 beweist, dass in beiden Versen der Text in der vorliegenden Fassung richtig ist. — In 16_6 enthält die zweite Vershälfte eine Steigerung: Gottesfurcht bewirkt, dass man das Böse überhaupt vermeidet und keiner Sühne bedarf; מרע ist übrigens als abstractes Substantiv nicht haltbar. — Für עצב (14_{23}) עצה zu lesen, heisst den Sinn verflachen: 2 K 18_{20} hat עצה überdies andere Bedeutung und steht neben גבורה. — In 12_{25} liest der Verf. דאגה בלב איש חנה ודבר טוב ישמחנו; sehr geistreich, es ist aber keine tiefe Einsicht dazu nöthig, um die Haltlosigkeit dieser LA. zu erkennen. Das masc. Verbalsuffix in der zweiten Vershälfte ist wohl ein Druckfehler, da nach der Erklärung des Verf. „verscheucht ihn" דאגה das Object ist: da es aber dem Verf. nicht fremdartig erscheint, ישמחנה mit דאגה zu verbinden, so weiss man nicht, warum er nicht mit den alten Erklärern דאגה auch als Objekt zu ישחנה nimmt. — Dass זד und ודון (21_{24}) eine Antithese bilden sollen, ist nicht einleuchtend. — ושפך עברתו (22_8 für ושבט) „wer seinem Grimme freien Lauf lässt"; diese Bedeutung des Uebermasses hat שפך alleinstehend nirgends, obwohl es sehr häufig neben חמה steht; Hos. 5_{10} kann nicht als Beweis dienen, da dort כמים hinzugefügt ist. — In 16_9 ist die Correctur unnöthig und nutzlos, da שפל in Verbindung mit עני רוח nur demüthig bedeuten würde. — Zu 19_1 ist 28_6 zu vergleichen. — In 20_{15} ישר für יש zu lesen, ist nicht einleuchtend; vielleicht וכל־יקר als Steigerung. — Zu 12_{11} (רקים) vgl. 28_{19}. — In 18_{17} ist ורחקו jedenfalls weniger haltbar als וחקרו. — Es ist zwar erfreulich, dass die jüdischen Theologen der Bibelkritik mehr Aufmerksamkeit zuwenden, als dies bis jetzt der Fall war. Bedauerlich aber ist zugleich die Wahrnehmung, dass die heilige Schrift dazu herhalten muss, um die Oeffentlichkeit mit mehr oder minder geistreichen Einfällen zu beglücken.

Dr. J. Krengel.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.
Für die Redaction verantwortlich: Dr. M. Brann, Breslau.

Die rituellen Reinheitsgesetze in der Bibel und im Talmud.

Von
Dr. med. **L. Katzenelson.**

V.

Die Verordnungen der ersten Soferim und ihr Verhältniss zum Mazdaismus.

(Forts. von S. 400).

In den vorhergehenden Capiteln haben wir eine Uebersicht der Elemente der biblischen Institution der rituellen Reinheit gegeben und den Grundcharakter derselben festgestellt. Wir haben gesehen, dass das sanitätspolizeiliche Princip, welches der Institution zu Grunde liegt, sich fast durch alle ihre Details hindurchzieht und dass dieses Princip durch die Idee der Heiligkeit, welche das Gesetz der Institution beilegt, in keiner Weise beeinträchtigt wird. Nun wollen wir an unsere Hauptaufgabe herantreten und zwar die Geschichte der weitern Entwickelung unserer Institution in der nachbiblischen Periode verfolgen und diejenigen Momente des Volkslebens und historischen Ursachen betrachten, welche ihre gänzliche Aufhebung zur Folge hatten. Bisher finden wir die Meinung vorherrschend, dass die einzige Ursache ihrer Aufhebung die Zerstörung des Jerusalemischen Tempels gewesen sei, ebenso wie diese Katastrophe die Aufhebung des Opferkultus nach sich gezogen hat, mit welchem die rituelle Reinheit unzertrennlich verknüpft gewesen sein soll. Aber diese Ansicht ist nicht richtig. Der Fall des Tempels war wohl eine der Hauptursachen der Aufhebung der rituellen Reinheit,

aber nicht die alleinige Ursache. Die Institution hat den Tempel um fast zwei Jahrhunderte überlebt, und die Vorbereitung ihrer Aufhebung hatte schon lange vor der Tempelzerstörung begonnen. Sie wurde namentlich durch die Tendenz der nachbiblischen Gesetzeslehrer, die Institution zu symbolisiren und sie jedweder utilitären Bedeutung zu entkleiden, angebahnt. Diese Symbolisation trug zwar anfangs zu ihrer Festigung bei, später aber wurde sie die Ursache ihrer allmählichen Atrophirung und ihres gänzlichen Verschwindens.

Der Symbolisationsprocess utilitärer Gesetze und Gebräuche ist eine allgemein-kulturhistorische Erscheinung und hat seinen Grund in der Psychologie des Menschen. An einen religiösen Brauch, welcher ursprünglich einen sanitären Zweck hatte, setzen sich gewöhnlich im Laufe der Zeit in der Volkspraxis verschiedene, zufällige oder bewusste Nebenschichten an, welche ihrerseits ebenfalls als ein aus dem Alterthum überkommenes Vermächtniss durch die Zeit geweiht werden. Diese Ansätze verändern allmählich die Form des religiösen Brauches derartig, dass er nicht mehr seinem ursprünglichen utilitären Zwecke entspricht und letzterer in Folge dessen vollkommen in den Hintergrund tritt. Andererseits geschieht es, dass in Folge der progressiven Entwickelung der Gesellschaft der utilitäre Zweck wenn auch nicht unerwünscht, so doch überflüssig wird, da er weit zweckmässiger durch andere Factoren des Volkslebens erreicht werden kann. War z. B. der Zweck ein hygienischer, so kann diesem durch eine von der weltlichen Macht errichtete Sanitätsaufsicht in vollkommenerer Weise Genüge geleistet werden. Was aber nun mit dem religiösen Gesetze beginnen? Es aufheben? Aber was seinen Ursprung von Gott herleitet, kann nicht durch menschliche Hände hinweggeräumt werden. Es bleibt daher nichts anderes übrig, als neuen Wein in die alten Schläuche zu giessen oder, einfacher gesagt, für das alte Gesetz neue Motive ausfindig zu machen, und so kommt es, dass letzteres aus einem sanitären in ein symbolisches verwandelt wird.

Indess nicht immer duldet der religiöse Brauch eine derartige Metamorphose. Der Widerspruch zwischen dem alten Gesetze und den neuen Lebensformen ist zuweilen ein so schroffer, dass eine Collision unvermeidlich ist, und die gebieterischen Forderungen des Lebens erlangen oft das Uebergewicht über das Gefühl der Pietät für das Erbe der Väter.

Betrachten wir nun, welchen Verlauf diese Erscheinung in der Geschichte der weiteren Entwickelung der Mosaischen

Gesetze genommen hat. In der eigenartigen altjüdischen Theokratie konnten, wie schon früher bemerkt, Gesetze existiren, in denen beide Motive, das utilitäre und das symbolische, friedlich neben einander bestanden. Aber diese ideale Theokratie hat eigentlich nie ihre volle Verwirklichung erlangt — sie blieb eben nur ein Ideal. Man wird doch wohl kaum im Ernste von einer im biblischen Sinne bestehenden Ordnung zur Zeit Gideons, Simsons und der anderen Richter sprechen können. Was die Königsepoche anbetrifft, so finden wir zwar, die rituelle Reinheit anbelangend, in der Heiligen Schrift einige Hinweise darauf, dass diese selbst mitten in dem tief im Heidenthume steckenden Israelitischen Reiche beobachtet wurde[1]), aber es waren dies Gebräuche, welche jedenfalls nicht in geringster Beziehung zur Grundidee der Mosaischen Lehre standen.

Es gab jedoch in der Geschichte des jüdischen Volkes eine Epoche, wo die Thora eine gewisse Möglichkeit hatte, ihre Macht zu entwickeln. Es war dies die sogenannte Epoche der grossen Synagoge (כנסת הגדולה), welche den Zeitraum von der Rückkehr eines Theiles des jüdischen Volkes unter Esra und Nehemia bis zur Unterwerfung des Persischen Reiches durch Alexander von Macedonien umfasst. Aus dieser Zeit haben sich zwar nur sehr wenige schriftliche Denkmäler erhalten, nichts destoweniger darf vermuthet werden, dass sie eine höchst fruchtbare, folgenreiche Epoche gewesen ist, während welcher der in den Principien der Mosaischen Lehre erzogene Volksgeist derartig erstarkte, dass er später einen lange währenden Kampf um seine Existenz aufnehmen und bestehen konnte. Die Perser kümmerten sich im Allgemeinen wenig um die inneren Angelegenheiten der ihnen unterthänigen Völker, und in dem fast an der äussersten Grenze der Monarchie gelegenen Judäa machte sich die Abhängigkeit von den Persern am wenigsten fühlbar. Die Macht der Thora war somit durch keine äussere Gewalt beschränkt. Die Einfachheit und Schlichtheit des Lebens im damaligen Judaea entsprach noch vollkommen der Einfachheit und Erhabenheit der alten Gesetze. Die gesetzgeberische Thätigkeit der grossen Synagoge bestand daher nur in der Deutung der alten Gesetze, zu Correctivnormen jedoch war fast noch keine Nothwendigkeit vorhanden.

[1]) Reg. II, c. VII, 3.

Vergleicht man die religiöse Physiognomie des jüdischen Volkes, wie sie sich in den Litteraturdenkmälern der Makkabäerepoche abspiegelt, mit derjenigen, welche die biblische Gesetzgebung ihm zu verleihen bestrebt war, so wird man gestehen müssen, dass die Wirklichkeit alle Erwartungen des Gesetzgebers übertroffen hat. Die Mosaischen Gesetze wurden dem Volke gegeben, dass es „lebe durch sie" וחי בהם, aber die Männer der grossen Synagoge haben es verstanden, das Volk so zu erziehen, dass es nöthigenfalles auch für sie zu sterben im Stande war. Das Volk hat es zur Zeit der Antiochenischen Verfolgungen zur Genüge bewiesen. Wer waren jene Männer? Was hat jeder von ihnen zu dieser Gesammtarbeit beigesteuert? Welches war ihr Verhältniss zu den officiellen Vertretern des Volkes, den Hohenpriestern? Ueber alles dieses haben sich keine Nachrichten erhalten. Die Geschichte hat uns bloss die Summe der zweihundertjährigen Thätigkeit dieser grossen Anonymen aufbewahrt, und auch dieses nicht in schriftlichen Documenten, sondern in der Gestalt des lebendigen Volkes mit seinen fest ausgesprochenen Ueberzeugungen und Gewohnheiten.

Der Mangel directer Daten über die Thätigkeit der sogenannten grossen Synagoge, der Mangel jedweder Nachrichten über sie bei Flavius Josephus hat bekanntlich Zweifel an ihrer Existenz als einer officiellen Corporation mit bewussten Zielen und bewusster Thätigkeit hervorgerufen. Alles, was nach der Tradition seinen Ursprung von der grossen Synagoge herleitet, wird von den Historikern dieser Schule entweder der unbewussten, so zu sagen, elementaren Thätigkeit des ganzen Volkes, oder aber der Initiative von Personen und Institutionen späterer Epochen, der der Pharisäer und Tannaiten, zugeschrieben [1]). Es kann hier nicht unsere Absicht sein, in eine Untersuchung dieser höchst interessanten Frage einzugehen, wir wollen bloss auf einige Punkte in der weiteren Entwickelung der Institution der rituellen Reinheit hinweisen, welche einerseits der persischen Epoche der jüdischen Geschichte zugewiesen werden müssen und andererseits den offenbaren Stempel bewusster Initiative an sich tragen. Für unsere Zwecke ist es vollkommen gleichgiltig, ob die Männer der grossen Synagoge eine von den persischen Machthabern und den jüdischen Hohenpriestern officiell anerkannte Körperschaft bildeten oder nicht; wahrscheinlich wohl

[1]) Die reiche Litteratur über diese Frage findet man verzeichnet bei E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, S. 291 ff.

nicht, aber unzweifelhaft waren sie vom Volke anerkannt. Auch die Propheten, wenigstens zur Zeit der Könige, waren keine officiell anerkannte Corporation, aber dennoch war ihr Einfluss auf ihre Zeitgenossen und Nachkommen ein sehr bedeutender und erfolgreicher. Die Tradition sieht mit Recht in den Männern der grossen Synagoge die Fortsetzer des Prophetenwerkes. Sowohl jene wie diese personificiren einen Protest gegen die ihre Gewalt missbrauchende Priesterkaste, nur mit dem Unterschiede, dass die Männer der grossen Synagoge bedeutend hinter ihren Vorgängern zurückbleiben, sowohl hinsichtlich der Weite ihres Gesichtskreises wie auch der Kühnheit des Protestes selbst.

Indem sie den langen und erfolglosen Kampf der Propheten gegen den Opferkultus aufgaben und die Ceremonieen überhaupt als dem Volke nothwendige äussere Symbole gewisser religiöser Ideen anerkannten, begnügten sie sich damit, dass sie neben dem Tempel die Synagoge errichteten und einen Gebetskultus als Gegengewicht gegen den Opferkultus schufen. Aber ihr Hauptverdienst bestand in der Emancipation des Volkes von der geistigen Vormundschaft des Priesterstandes, einer Emancipation, welche durch eifrige Verbreitung der Gesetzeskenntniss in der Volksmasse erreicht wurde. Der einzige Spruch, welcher den Männern der Grossen Synagoge von der Tradition zugeschrieben wird, lautet: „Seid bedachtsam im Urtheilsprechen, stellet viele Schüler auf und machet einen Zaun um die Thora[1]).“ Der Sinn dieses Trilogions ist vollständig klar; es entspricht ganz der damaligen Sachlage und dem Charakter der Zeit. In Anbetracht der Wiederherstellung der Macht der Thora mit ihrem strengen Strafsystem war es geboten, den Richtern Bedachtsamkeit und eingehendes Erwägen der Schuld des Angeklagten anzuempfehlen. Durch diesen Ausspruch haben die Männer der grossen Synagoge den Grund zum späteren Pharisäismus gelegt, welcher die Todesstrafe fast völlig aufhob. Der zweite Ausspruch: „stellet viele Schüler auf“ bedarf keines Commentars. Der Geschlechtsaristokratie der Priester, welche immer geneigt war, ihren Einfluss zu missbrauchen, konnte nur durch eine zahlreiche Klasse von Geistesaristokraten die Waage gehalten werden. Der dritte Ausspruch: „machet einen Zaun um die Thora“ wird gewöhnlich so gedeutet: verbietet gewisse an und für sich vom Gesetze

[1]) Mischnah Aboth I.

gestattete Dinge, um so die Uebertretung des Gesetzes selbst zu verhindern. Z. B., verbietet am Sabbath eine Lampe zu berühren, um auf diesem Wege dem Anzünden derselben vorzubeugen, was geradezu vom Gesetze verboten wird. Diese Deutung wurde wirklich dem erwähnten Ausspruche von den späteren Gesetzeslehrern zu Theil[1]). Es ist indess möglich, dass sein ursprünglicher Sinn ein etwas anderer war, und zwar: machet einen Zaun um die Thora, d. h. bewahret die Thora vor dem Eindringen ihr fremder heidnischer Elemente, verbietet zuweilen das, was an und für sich weder schädlich noch tadelnswerth ist, sobald es nur in irgend einer Beziehung zum heidnischen Kultus steht[2]). Solches ist vollkommen im Geiste der Mosaischen Lehre. Wir haben früher gesehen, dass, nach der Erklärung des Maimonides, ein bedeutender Theil der Mosaischen Verbote ihre Entstehung dem Streben des Gesetzgebers verdankt, alles das von dem jüdischen Leben fern zu halten, was auf den heidnischen Kultus Bezug hat, da äussere Kundgebungen und Symbole gewisser Ideenvorstellungen oft als die besten Verbreiter dieser Vorstellungen dienen. Zur Zeit der persischen Oberhoheit war die Gefahr einer Verbreitung der religiösen Vorstellungen und Gebräuche des Parsismus in der jüdischen Volksmasse besonders stark, weil der persische Dualismus in seinen Grundzügen sich weit eher dem jüdischen Monotheismus nähert, als der semitische Kultus des Baal und der Astarte. Der Einfluss des Parsismus auf die Weltanschauung der Juden der nachbiblischen Periode wird schon längst von allen Historikern als etwas vollkommen Erwiesenes betrachtet, und die dem Mazdaismus eigenthümliche spiritualistische Vorstellung von der rituellen Unreinheit blickt selbst in den dürftigen Angaben durch, die sich über diesen Gegenstand bei den letzten Propheten erhalten haben[3]). Aber wenn auch Grenzsperre und Quarantaine gegen das Eindringen von Ideen und Ueberzeugungen machtlos sind, so lässt sich dieses hinsichtlich äusserer Gebräuche und Ceremonieen nicht sagen; gegen diese letzteren kann „ein Zaun gemacht werden," und das eben war es, was die Männer der grossen Synagoge sich ganz besonders angelegen sein liessen.

---

[1]) Aboth derabbi Nathan I.

[2]) So erklärt auch diesen Ausspruch Leopold Loew, Gesammelte Schriften I, S. 430.

[3]) Beim Propheten Zacharia (XIII, 2) begegnen wir zuerst dem Ausdrucke רוח הטומאה (Geist der Unreinheit), welcher auf eine Vorstellung von der Unreinheit als etwas Geistigem hinweist.

Die Institution der rituellen Reinheit in der Gestalt, in welcher sie in der Mischna dargelegt wird, bietet eine ganze Reihe von Verordnungen und Bestimmungen, die beim ersten Blick durchaus nicht aus den entsprechenden Texten der Heiligen Schrift hervorgehen, ja ihnen zuweilen geradezu widersprechen. Einige dieser Bestimmungen sind namhafte, d. h. werden dem einen oder dem andern Gesetzeslehrer zugeschrieben, dessen Lebenszeit und Thätigkeit uns wohl bekannt sind, andere dagegen sind namenlose, und diese letzteren erhielten in der Folge die Bezeichnung „sinaitische Halachoth", d. h. Bestimmungen, die Moses auf dem Berge Sinai empfangen hat (הלכה למשה מסיני), obgleich in den alten Denkmälern, der Mischna und der Tosephta, nur äusserst wenige namenlose Halachoth unter dieser Bezeichnung angeführt werden. Das Wesen dieser sogenannten sinaitischen Halachoth ist von Krochmal[1]), Frankel[2]), Weiss[3]) und Zweifel[4]) eingehend behandelt worden, und es kann jetzt als ausgemacht gelten, dass ein bedeutender Theil dieser namenlosen Halachoth der Zeit der Soferim, d. h. noch der vormakkabäischen Epoche angehört. Eine genauere Analyse einzelner dieser Halachoth bietet wirklich die Möglichkeit, mit genügender Wahrscheinlichkeit das höhere Alter derselben festzustellen. So scheint es sehr wahrscheinlich, dass die die rituelle Reinheit betreffenden Halachoth, welche beim ersten Blick als völlig zwecklos erscheinen und erst bei einer Vergleichung der jüdischen Reinheitsgesetze mit denen der alten Perser Sinn und Bedeutung erhalten, der Epoche der persischen Herrschaft angehören, und nicht, wie manche jüdische Gelehrte vermuthen[5]), unter dem Einflusse der Zoroastrischen Lehre entstanden sind, sondern vielmehr den Zweck hatten, diesem Einflusse nach Möglichkeit entgegenzuwirken.

Zur besseren Illustration dieser Behauptung sei es mir gestattet, die Geschichte einer dieser Bestimmungen vorzuführen, deren Ursprung die Tradition der in Rede stehenden Epoche direct zuweist. Die Tradition hat uns nämlich eine Liste von religiösen Bestimmungen erhalten, welche Esra, so zu sagen dem Stifter der grossen Synagoge, selbst zugeschrieben werden. Unter Anderem wird dort mitgetheilt, dass er das Tauchbad

[1]) Moreh Nebuche ha-Seman, Lemberg 1863, S. 162 ff.
[2]) Darke ha-Mischnah, S. 20 f Hossaphot, S. 1.
[3]) Dor dor we-dorschaw I, S. 35 ff.
[4]) Sanegor, Warschau 1885, S. 122 ff.
[5]) Schorr, ha-Chaluz VII; Graetz, Geschichte der Juden II, 2 Hälfte, S. 194 u. 199.

nach einer pollutio nocturna angeordnet hat (ותקן טבילה לבעלי קרין)[1]. Diese Mittheilung erscheint mehr als sonderbar, und schon der Talmud, indem er die oben erwähnte Liste citirt, wirft die Frage auf, wozu es Esra nöthig gehabt habe, diese Waschung anzuordnen, da sie ja schon vom Mosaischen Gesetze vorgeschrieben werde. Die hierhergehörigen biblischen Texte lauten: „Und so von jemandem der Samen abgeht, so bade er im Wasser seinen ganzen Leib und ist unrein bis zum Abend. Und ein Weib, die ein Mann beschläft . . ., so baden sie im Wasser und sind unrein bis zum Abend" (Levit. XV, 16. 18). Ja selbst für die Kriegszeit bestand, wie wir schon früher gesehen haben, die Vorschrift, dass der Krieger, welcher aus eben solcher Ursache unrein wurde, sich aus dem Lager entfernen musste und nicht früher dahin zurückkehren durfte, bevor er sich nicht durch Waschung gereinigt hatte. „Wenn unter dir ein Mann ist, der nicht rein ist durch ein nächtliches Begegniss, so soll er hinausgehen ausserhalb des Lagers, nicht soll er kommen innerhalb des Lagers. Und es geschehe, gegen Abend soll er sich im Wasser baden, und bei Sonnenuntergang darf er innerhalb des Lagers kommen." (Deuteronom. XXIII, 11. 12). Der Talmud beantwortet die von ihm aufgeworfene Frage dahin, dass das Mosaische Gesetz die Waschung nur denjenigen vorschreibe, welche geweihtes Brod (תרומה) und Opferfleisch als Speise gebrauchen wollen, während Esra die Waschung auch denjenigen zur Pflicht gemacht hat, welche sich mit der Lectüre der Heiligen Schrift beschäftigen wollen. Diese Antwort beseitigt jedoch durchaus nicht die angegebene Schwierigkeit, denn die eben angeführten Texte aus Leviticus beziehen sich auf Laien und enthalten nicht den geringsten Hinweis auf Sacrales. Noch weniger kann im deuteronomischen Texte von Sacralem die Rede sein, da es sich hier um Kriegszeit und Aufenthalt im feindlichen Lande handelt. Sodann theilt uns der Jerusalemische Talmud gelegentlich der in Rede stehenden Waschung einige höchst charakteristische Erzählungen aus dem Volksleben mit, welche zeigen, bis zu welchem Grade die Beobachtung der rituellen Reinheit in der Volkssitte sich eingebürgert hatte. Das Bewusstsein, sich im Zustande der Unreinheit zu befinden, war für den Juden der damaligen Zeit, selbst für den Mann aus dem Volke, so peinlich und drückend, dass sogar sittlich verdorbene Individuen nicht zögerten, ihr

[1] Baba kamma 82a.

Leben der Gefahr auszusetzen (z. B. sich an einem Seile vom Schiffsrande ins Meer hinabzulassen), um nur nicht die vom Gesetze vorgeschriebene Waschung hinauszuschieben, obgleich ihnen weder der Genuss sacraler Speise, noch die Lectüre der Heiligen Schrift bevorstand. Ich führe hier eine dieser Erzählungen an: „Ein Weinbergswächter begegnete einst einem Weibe an einem menschenleeren Orte und trat an sie mit ungeziemenden Vorschlägen heran. Ihre Bemerkung, dass sie verehelicht sei, hielt ihn von seinem Vorhaben nicht ab. Als sie sich so ganz in seiner Gewalt sah, rief ihm das erfinderische Weib zu: Nun wohl, aber wo willst du Wasser hernehmen, um später die vorgeschriebene Waschung zu vollziehen? Die Aussicht, einige Zeit im Zustande rituellen Unreinheit bleiben zu müssen, machte ihn bedenklich. Sie begannen nun gemeinschaftlich sich nach Wasser umzusehen, unterdess aber zeigten sich vorübergehende Leute, und das verbrecherische Vorhaben blieb unausgeführt[1])." Wäre die Waschung, wie der Talmud meint, nur denjenigen vorgeschrieben, welche sich mit dem Studium der Thora beschäftigen wollen, was ginge sie den Helden unserer Erzählung an? Hatte denn der unsittliche Wächter wirklich nichts Eiligeres zu thun, als bald nach geschehener That sich an die Heilige Schrift zu setzen?

Dennoch enthält die erwähnte Antwort des Talmuds unzweifelhaft einen richtigen Gedanken und zwar den, dass nach dem Mosaischen Gesetze der im Zustande der Unreinheit Befindliche sich weder der Lectüre der Heiligen Schrift, noch des Gebetes zu enthalten hat und dass die Forderung einer Reinigungsprocedur vor diesen Beschäftigungen erst in nachbiblischer Zeit entstanden ist. In der Heiligen Schrift heisst es: „Und Du sollst von ihnen (den Worten Gottes) reden, wenn Du sitzest in Deinem Hause, wenn Du gehest auf dem Wege, wenn Du dich hinlegst und wenn Du aufstehst." (Deuteron. VI, 7), ohne dass je für den im Zustande der Unreinheit Befindlichen eine Ausnahme gemacht wird. Vom rationellen Gesichtspunkte aus, von welchem die Mosaische Institution der rituellen Reinheit durchdrungen ist, liesse sich eine solche Ausnahme auch durch nichts motiviren. Aber kaum wird man

---

[1]) Jeruschalmi, Tr Berachoth III, 4 (ed. Shitomir f. 23b); Babli tr. Berachoth 22a. Die Version des babylonischen Talmuds ist weniger ausführlich, und Raschi, um die Schuld des Wächters zu mildern, bemerkt, dass das Weib nicht verheirathet war; der jerusalemische Talmud jedoch spricht ausdrücklich von einer verehelichten Frau.

die eben erwähnte Neuerung Esra oder der grossen Synagoge überhaupt zuschreiben dürfen, eher muss man hierin einen Volksbrauch sehen, der den Persern gegen den Wunsch der Gesetzeslehrer entlehnt worden ist. Im Avesta wird unaufhörlich eingeschärft, dass Gebete und heilige Hymnen nur im Zustande körperlicher Reinheit recitirt werden dürfen. Zuerst begegnen wir diesem Brauche bei der Secte der Essäer, in deren Lehre sich überhaupt manches Persische befindet, und von den Essäern ist er in's Volk gedrungen und hat die Institution der rituellen Reinheit selbst lange überlebt. Daher erklärt es sich, dass einige hervorragende Gesetzeslehrer sich ablehnend diesem Brauche gegenüber verhalten haben. Von dem bekannten R. Juda ben Bethera, welcher im ersten nachchristl. Jahrh. in Nisibis lebte, wird im Talmud Folgendes erzählt: „Einer seiner Schüler sass einst vor ihm und murmelte leise und unverständlich vor sich hin. Da er im Zustande ritueller Unreinheit sich befand, so getraute er sich nicht, die Worte der Heiligen Schrift laut und vernehmlich auszusprechen. „Oeffne Deinen Mund", rief ihm der Lehrer zu, „und hell erleuchte Deine Rede, denn so heisst es: Ist nicht mein Wort so wie Feuer, spricht der Ewige, und wie ein Hammer, der Felsen sprengt? (Jeremia XXIII, 29). Ebensowenig wie Feuer inficirbar ist, ebensowenig sind es die Worte Gottes[1])." Durch diesen Ausspruch wollte Juda ben Bethera, wie es scheint, auf den fundamentalen Unterschied zwischen dem Mosaischen Gesetze und dem des Avesta hinweisen. Im ersteren gilt das Feuer als Desinfectionsmittel, während es, nach dem Avesta, das grösste Verbrechen ist, etwas Unreines mit dem Feuer in Berührung zu bringen.

Kehren wir jedoch zu dem oben angeführten talmudischen Ausspruche zurück, welcher lautet: „Esra hat das Tauchbad nach einer pollutio nocturna angeordnet." Unserer Ansicht nach liegt hier das Schwergewicht auf dem Worte „Tauchbad" (טבילה), und in diesem Falle erhält dieser Ausspruch die Bedeutung eines historischen Zeugnisses von grosser Wichtigkeit. Ob nun Esra selbst oder die von ihm sich herleitende grosse Synagoge das Tauchbad als allgemeine Reinigungsnorm festgesetzt hat, jedenfalls war dieses eine wichtige Massregel, um

[1]) Jeruschalmi, Tr. Berachoth III, 4 (ed. Shitomir f. 24a); Babli, Tr. Berachoth 22a: פתח פיך ויאירו דבריך הלא כה דברי כאש נאום ה', מה אש אינו מקבל טומאה אף דברי תורה אינן מקבלין טומאה.

der Verbreitung persischer Gebräuche im jüdischen Volke entgegenzuwirken. Die Bibel empfiehlt Wasser als Reinigungsmittel, wobei immer das Verbum רחץ gebraucht wird. „Und er bade (oder wasche) sich in Wasser und er wird rein sein" oder „er bade (oder wasche)seinen Leib im Wasser und er wird rein sein." „ורחץ את בשרו במים וטהר". Das Verbum רחץ bedeutet ebensowohl „waschen" wie „baden". Vom rationellen Standpunkte aus ist es natürlich gleichgiltig, ob der Unreine in einem Wasserbassin (מקוה) ein Tauchbad nimmt, oder ob er mit Wasser übergossen wird. Die Esra zugeschriebene Verordnung fordert jedoch unbedingt ein Tauchbad טבילה. Ja, noch mehr. Auf Grund dessen, dass es in der Bibel einmal heisst: „Und er bade seinen ganzen Leib im Wasser", wurde festgestellt, dass das Bassin unbedingt soviel Wasser enthalten müsse, wieviel erforderlich sei, dass ein Mensch mit einem Male seinen ganzen Körper von den Zehen bis zum Scheitel untertauche, nämlich drei Kubikellen oder vierzig „Sea" (סאה)[1]. Aber dabei blieb man nicht stehen, sondern man ging noch weiter. Der in ritueller Beziehung Unreine, welcher mit neun „Kab" (קבין) Wasser übergossen wurde, und der völlig Reine, dessen Haupt und Körper mit drei „Log" (לוג)[2] Wasser übergossen wurden, haben nicht das Recht, sich am öffentlichen Gottesdienste zu betheiligen, ehe sie nicht ein rituelles Tauchbad in einem Wasserbassin von vierzig „Sea" genommen haben. Endlich wurde festgesetzt, dass, wenn in eine natürliche Wasserquelle aus einem Geschirr, nach der Meinung einiger, neun „Kab" Wasser, nach der anderer, auch nur drei „Log" hineingegossen werden, die Quelle rituell unbrauchbar werde. Letztere Bestimmung führen Hillel und Schammai im Namen ihrer Lehrer Schemaja und Abtalion an, welche zur Zeit der letzten Hasmonäer gelebt haben; folglich sind alle diese Bestimmungen sehr alten Ursprunges. Welchen Sinn nun hatten diese dem Anscheine nach vollkommen zwecklosen Bestimmungen, welche Rolle spielten hierbei die

---

[1]) L. Herzfeld (Metrologische Voruntersuchungen §§ 21 u. 50) weist nach, dass, im Gegensatze zu allen anderen talmudischen Normen, im gegebenen Falle als Norm die grosse persische Elle von 525 Millim. anstatt der gewöhnlichen jüdischen Elle von 443,6 Millim. angenommen wurde. Dient nicht dieser Umstand zum gewissen Theile als Beweis dafür, dass die in Rede stehende Bestimmung in die persische Periode der jüdischen Geschichte hinaufreicht?

[2]) Log ist ein Flüssigkeitsmass, welches 6 Hühnereiern gleichkommt und dem römischen sextarius entspricht. Kab = 4 Log.

Zahlen drei und neun, welche so oft im Talmud bei den hierhergehörigen Gesetzen wiederholt werden? Alle diese Fragen bildeten schon längst ein dankbares Thema für die Commentatoren des Talmuds und boten ihnen reichlichen Stoff für verschiedene künstliche und phantastische Hypothesen, die wir weder anführen, noch widerlegen wollen. Die erwähnten Bestimmungen werden verständlich und erhalten einen vernünftigen und zweckmässigen Sinn, wenn man sie mit den Reinigungsproceduren vergleicht, welche im Avesta vorgeschrieben werden.

Es sei hier nochmals daran erinnert, dass im Avesta das Wasser, ebenso wie Erde und Feuer, als heiliges Element angesehen wird, das vor jeder Unreinheit sorgfältig bewahrt werden muss. Daher ist es dem Unreinen streng untersagt, nicht nur sich im Wasser unterzutauchen, sondern auch nahe an dasselbe heranzutreten. Im Talmud wird erzählt, dass, als nach dem Falle der parthischen Dynastie und der Wiederherstellung des nationalen Reiches durch die Sassaniden der Eifer für die Zoroastrische Religion besonders erstarkte, den Juden in Persien die Todtenbestattung, die rituelle Waschung und das rituelle Schlachten verboten wurden[1]). Die beiden ersten Verbote bedürfen keiner Erläuterung, das dritte Verbot erfolgte, nach der Erklärung des Talmuds, wegen der „Darbringungen" (מפני המתנות), d. h. desswegen, weil die Perser von jedem geschlachteten Thiere gewisse Theile verlangten, um sie dem heiligen Feuer darzubringen[2]), was vom jüdischen Gesetze als götzendienerisch strengstens verboten wird. Aber obgleich bei den Persern das Untertauchen eines unreinen Menschen im Wasser als Verbrechen galt, so diente bei ihnen dennoch, nach dem Kuhurin, das Wasser als hauptsächlichstes Reinigungsmittel, nur durfte die Reinigung vermittelst desselben nicht in Form eines Tauchbades, sondern musste durch drei — oder neunmaliges Besprengen geschehen. Ueberhaupt spielt die Zahl drei und deren Vervielfältigungen eine sehr wichtige Rolle in der Symbolik des Avesta, besonders das Quadrat der Zahl drei — neun. Von dieser Zahl wimmelt es förmlich im Vendidad, namentlich im Reinigungsritual. Eine fernere Bedingung der persischen Reinheitsprocedur bestand darin, dass nicht der ganze

---

[1]) Jebamoth 63b.
[2]) Vgl. Schorr, ha-Chaluz VIII, S. 80.

Körper mit einem Male gewaschen werden durfte, sondern gliederweise und zwar in einer genau bestimmten Reihenfolge. Der Anfang wurde mit den Händen gemacht, darauf folgten Stirn, Zwischenraum zwischen den Augenbrauen, Nacken, Wangen, rechtes Ohr, linkes Ohr, rechte Schulter, linke Schulter u. s. w. immer niedriger herabsteigend bis zu den linken Fusszehen. Nur auf diese Weise kann der böse Geist von dem unreinen Menschen, von welchem er Besitz genommen hat, gebannt werden. Unter dem Einflusse dieser Waschung und der dabei recitirten Beschwörungsformeln entweicht der böse Geist durch die linken Fusszehen in Gestalt einer Fliege, welche nach „lautem Aufschreien" todt niederstürzt[1]). Endlich noch verlangt das persische Ritual, dass die Reinigung unbedingt von einem Priester (Athrava) vollzogen werde, der das mazdayaçnische Gesetz gründlich kennt und das Manthra (Avesta) zu recitiren im Stande ist, und zwar nicht unentgeltlich, sondern durchaus gegen eine bestimmte Gratification. Interessant ist die im Avesta für die Vollziehung der Reinigung festgestellte Taxe: Einen Priester reinigt man für seinen Segen, einen Bezirksvorsteher für ein grosses Kameel, einen Stadtvorsteher für ein grosses Pferd, einen Dorfvorsteher für einen grossen Stier, einen Hausherrn für eine Kuh u. s. w., mit einem Worte, es wird unbedingt verlangt, dass „der Priester froh, heiter und ohne Groll im Herzen fortgehe."

Ausser dieser complicirten Reinigungsform, welche nur bei schweren Verunreinigungen, wie z. B. der Berührung einer menschlichen Leiche, in Anwendung kam, gab es noch eine andere, einfachere Reinigungsform für leichtere Unreinheitsfälle, bei welcher man sich mit neun — oder auch nur dreimaligem Begiessen begnügte.

Jetzt, nachdem wir die Reinigungsmethoden der alten Perser kennen gelernt haben, wird uns der Sinn der oben angeführten Halachoth mit einem Male verständlich. Bei den Persern war das Tauchbad dem Unreinen strengstens verboten, Esra dagegen hat das Tauchbad als einzige Reinigungsform für den Unreinen angeordnet. Das Avesta verlangt die Waschung der einzelnen Körpertheile in bestimmt vorgeschriebener Reihenfolge, die alte Halacha dagegen fordert, dass der Wasserinhalt des Bassins ein solcher sei, dass der ganze Körper mit einem Male darin untergetaucht werden könne, dass aber in keinem Falle die einzelnen Körpertheile einer nach

[1]) Vendidad, Fargard IX.

dem andern gewaschen werden[1]). Das Avesta schreibt ein neun- oder dreimaliges Begiessen in allen Unreinheitsfällen vor, die alte Halacha dagegen gestattet nicht nur nicht das Begiessen des Unreinen, sondern erklärt selbst den Reinen als rituell unrein, dessen Kopf und Leib mit drei oder neun Kab Wasser begossen worden ist[2]). Ja, die Halacha geht sogar so weit, das Bassin als rituell untauglich zu erklären, wenn in dasselbe neun Kab oder, nach der Meinung anderer, drei Log Wasser hineingegossen werden. Es ist klar, dass die Halacha hier gegen im Volke eingewurzelte persische Gebräuche ankämpft, und man muss mit Bedauern gestehen, dass dieser Kampf nicht immer von Erfolg begleitet war. Die Gewohnheit, in gewissen Fällen das Tauchbad (טְבִילָה) durch Begiessen des Körpers mit neun Mass Wasser zu ersetzen, hatte augenscheinlich im Volke tiefe Wurzel gefasst, und die späteren Gesetzeslehrer sahen sich gezwungen, diesen Brauch zu sanctioniren, obgleich sie sich dessen vollkommen bewusst waren, dass sie im Widerspruche mit der Halacha verfuhren.

Im Tractat Berachoth lesen wir Folgendes: „Wenn der durch eine pollutio nocturna Verunreinigte (בעל קרי) mit neun Kab Wasser begossen worden ist, so wird er rein. Nahum aus Gimso raunte diese Halacha dem R. Akiba zu, R. Akiba flüsterte sie Ben-Asai zu, Ben-Asai jedoch ging und lehrte sie öffentlich seinen Schülern[3])". Nach all' dem Gesagten werden wir die Heimlichkeit und Zurückhaltung, welche der Veröffentlichung der Halacha vorausgingen, wohl begreifen — war sie ja eine Concession an die im Volke herrschende Sitte und im Widerspruche mit dem alten Gesetze. Aber diese

---

[1]) Siphra ad Levit. XV, 16 u. XXII, 6. —

[2]) In der Folgezeit, als das ursprüngliche Motiv aller dieser Bestimmungen in Vergessenheit gerathen war, bemühten sich die Talmudisten, für dieselben verschiedene Erklärungen ausfindig zu machen. Einer derselben, R. Bibi (ר' ביבי), giebt folgende Erklärung: In alter Zeit waren die rituellen Bassins sehr unsauber, und daher hatte sich der Gebrauch entwickelt, nach dem rituellen Bade sich mit reinem Wasser zu begiessen. Und so verbreitete sich im Volke allmählich die falsche Meinung, dass die eigentliche Reinigungskraft nicht im Tauchbade, sondern im Begiessen stecke. Da nun die Gesetzeslehrer befürchteten, dass das Volk mit der Zeit das Tauchbad ganz fallen lassen werde, so verboten sie das Begiessen gänzlich, und um dem Verbote grössere Strenge zu verleihen, verfügten sie, dass sogar der vollkommen Reine, wenn er sich mit neun oder drei Kab Wasser begiesst, unrein werde (Schabbath 14a). — Diese Erklärung stimmt wesentlich mit der unsrigen überein, nur lässt sie die Zahlen drei und neun unerklärt. —

[3]) Berachoth 22a.

Concession konnte um so leichter gemacht werden, da um diese Zeit (1. nachchristl. Jahrh.) der Einfluss des Mazdaismus auf das Judenthum nicht zu befürchten war. Der Mazdaismus war damals in Persien selbst im Verfalle, und in Judäa stand das Volk schon lange nicht mehr in Verkehr mit dessen Anhängern.

Ich werde nicht lange bei den übrigen Divergenzen der alten Halacha und der Lehre des Avesta verweilen, um so mehr, da in den meisten Fällen die alte Halacha ganz auf dem Boden des biblischen Textes steht, und die Bibel, wie wir schon früher gezeigt haben, sowohl in den Grundprincipien, wie in den Details dem Avesta diametral entgegengesetzt ist. Aber selbst in den einfachen Deutungen und Bestimmungen der Halacha blickt die Tendenz durch, die Unterschiede zwischen der jüdischen Institution der rituellen Reinheit und der persischen in hervorstechender Weise zu betonen. Hier einige Beispiele. Nach dem Avesta kann die Reinigung nur von einem gelehrten Priester (Athrava) vollzogen werden, während der Laie, der die Procedur vollbringt, der Todesstrafe unterliegt[1]). Die alte Halacha dagegen bestimmt, dass Jedermann, selbst der Minderjährige und Blödsinnige, das Besprengen mit dem Reinigungswasser vollziehen kann[2]). Das Avesta stellt eine Taxe für die Reinigung auf und zwar je nach der gesellschaftlichen Stellung der der Reinigung unterliegenden Person, während die Halacha im Gegensatze hierzu unbedingt fordert, dass die Reinigung unentgeltlich geschehe[3]). Nach dem Avesta sind lebende Pflanzen, wie z. B. Bäume, und nicht geschnittenes Getreide inficirbar[4]), nach der Bestimmung der Halacha sind sie es nicht[5]). Nach dem Avesta sind Holzstücke, selbst unbearbeitete, inficirbar, und daher mussten die Baresmabündel sorgfältig vor jeder Infection bewahrt werden[6]), nach der Lehre der Halacha dagegen nehmen einfache Holzstücke keine

[1]) Vendidad, Fargard IX, 172—180.

[2]) Mischna Para XII, 10.

[3]) Mischna Bechoroth IV, 6. Der Text lautet wie folgt: Wer für Vergeltung Recht spricht, dessen Entscheidungen sind ungiltig; wer für Vergeltung Zeugniss ablegt, dessen Zeugniss ist nichtig; wer für die Zubereitung des Lustrationswassers und das Besprengen mit demselben Vergeltung nimmt, dessen Wasser ist gleich Höhlenwasser und dessen Asche gleich Asche vom Herde (d. h. sie sind untauglich und wirkungslos)".

[4]) Fargard VII, 93.

[5]) Siphra ad Levit. XII, 37.

[6]) Baresma oder Barsom bezeichnet das Bündel geweihter Zweige, welches der Priester während der Opferceremonie in der Hand hält.

Infection an [1]). Nach dem Avesta, verliert ein von einem Hunde oder Raubvogel fortgeschlepptes Stück einer menschlichen Leiche seine Infectionskraft[2]), nach der Bestimmung der Halacha dagegen bleibt das Stück einer Leiche, selbst wenn es von einem Hunde oder Vogel verschlungen wird, eine Quelle der Unreinheit[3]). Im Avesta findet sich folgende Bestimmung: Wenn auf einer Bank neben einer menschlichen Leiche Männer oder Frauen sitzen, so ist, je nach der gesellschaftlichen Stellung des Todten, die Zahl der Inficirten eine verschiedene. „War es ein Priester, so wird der böse Geist (Drukhs-Naços) von ihm auf zehn Personen übergehen — mit Fäulniss, Auflösung und Schmutz; war es ein Krieger, so wird er auf neun Personen übergehen; war es ein Landmann, so wird die Unreinheit nur auf acht Personen übergehen; war es die Leiche eines Hundes, der zum Vieh gehört, so wird die Unreinheit nur auf sieben Personen übergehen u. s. w.“ Was die Leiche eines Daevayaçna d. h. eines Dämonenverehrers, Ungläubigen anbetrifft, so inficirt sie, nach der Lehre des Avesta, überhaupt nicht. Der Daevayaçna ist zu Lebzeiten unrein, aber nicht nach dem Tode[4]). Die alte Halacha dagegen macht keinen Unterschied zwischen der Leiche eines Juden und Nichtjuden und nimmt nicht die geringste Rücksicht auf die gesellschaftliche Stellung des Todten[5]). Die Halacha erkennt überhaupt ausserhalb des Zeltes keine Distanzinfection an.

Wenn auch zugegeben werden soll, dass nicht alle angeführten Halachoth ihre Entstehung der bewussten Tendenz verdanken, der Verbreitung persischer Gebräuche im Volke entgegenzuwirken, wenn ferner sogar angenommen werden soll, dass der Gegensatz, den wir zwischen einigen Halachoth und den

---

[1]) Mischna Kelim XV, 1.
[2]) Fargard V, 1—15.
[3]) Mischna Ohaloth XI, 7.
[4]) Fargard V, 83 ff.; Fargard VII, 7 ff.
[5]) Von einem Gesetzeslehrer des II. nachchristl. Jahrhunderts, R. Simeon ben-Jochai, ist die (von seinen Collegen übrigens nicht adoptirte) Meinung ausgesprochen worden, dass die Zeltinfection auf Heiden keine Anwendung findet und dass daher die Gräber von Heiden ebenfalls nicht inficiren (Jebamoth 61a). Schorr, welcher in jeder talmudischen Phrase Einfluss des Parsismus wittert, zweifelt nicht daran, dass die angeführte Ansicht R. Simeons eine directe persische Entlehnung sei. Trotz einiger Aehnlichkeit, welche der gegebene Fall zeigt, halten wir dennoch einen Einfluss des Parsismus auf die Anschauung R. Simeons für unwahrscheinlich. Wir sagen „einige Aehnlichkeit“, weil R. Simeon den heidnischen Leichnam nur von der Zeltinfektion ausschliesst, dabei aber

Vorschriften des Avesta wahrnehmen, eine rein zufällige Erscheinung sei, so kann dieses jedenfalls nicht hinsichtlich der Bestimmung über das Tauchbad und der damit in Verbindung stehenden Verordnung über das Begiessen mit neun Kab gesagt werden. Hier fällt der bewusste Protest gegen gewisse Gebräuche des Mazdaismus allzusehr in die Augen. Wir haben oben gesehen, dass die hierhergehörigen Halachoth bereits zur Zeit Schammai's und Abtalions (letztes vorchristl. Jahrh.) vorhanden waren. In jener Zeit hatte man es schwerlich nöthig, gegen den Mazdaismus anzukämpfen, welcher in seiner Heimath selbst im Verfalle lag. Dazu lag es überhaupt nicht im Charakter der Pharisäer, gegen im Volke eingewurzelte Gebräuche und Gewohnheiten, welcher Entstehung sie auch sein mochten, anzukämpfen, wenn sie nur nicht die Reinheit der jüdischen Religion bedrohten. Bewusstes Entgegenwirken gegen persische Gebräuche seitens der Hüter der Nationalreligion war eben nur dann natürlich, als Judäa unter persischer Herrschaft stand. Dieses bewusste Entgegenwirken konnte nicht Sache der Volksmasse sein, denn diese ist, im Gegentheil, immer zur Nachahmung und Entlehnung geneigt. Es musste daher eine gewisse Gruppe von Personen vorhanden sein, welche es übernahm, der mit Elementarkraft auftretenden Neigung der Volksmasse entgegenzuarbeiten, und diese Personen eben sind es, welche wir die „Männer der grossen Synagoge" nennen.

Zum Schlusse dieses Capitels können wir nicht umhin auf eine Reihe von Halachoth hinzuweisen, denen ein Princip zu Grunde liegt, das vielleicht seine Entstehung dem directen Einflusse des Mazdaismus verdankt.

Es handelt sich um Folgendes. Nach dem Mosaischen Gesetze theilt bekanntlich der menschliche Leichnam, der sich in einem abgeschlossenen Raume (in einem Zelte) befindet, die Unreinheit Personen und Gegenständen mit, die sich in demselben Zelte befinden, wie auch dem Zelte selbst.

---

festhält, dass die Berührung des Leichnames eines Heiden ebenso inficirt wie die Berührung des Leichnames eines Juden. Jedenfalls war, wie schon oben erwähnt, in der Zeit, in welcher R. Simeon lebte, die Lehre Zoroaster's in Persien selbst im äussersten Verfalle, und um so weniger konnte sie auf die Anschauungen jüdischer Gesetzeslehrer im fernen Judäa irgend welchen Einfluss ausüben. Die wirklichen Motive der von R. Simeon ausgesprochenen Ansicht werden wir weiter klarzulegen suchen, wenn wir in unserer Abhandlung die Epoche, in welcher er lebte, besprechen werden.

Der Leichnam und das Grab im offenen Raume inficiren nur bei unmittelbarer Berührung. Aber die alte Halacha fasst unter den Begriff „Zelt" auch die Fälle zusammen, in denen die zu inficirende Person sich über oder unter dem Grabe befindet, selbst ohne mit diesem in unmittelbare Berührung zu kommen. Im ersten Falle „bezeltet" (מאהיל), wie der Schulausdruck lautet, der Mensch das Grab, d. h. bildet er mit seinem Leibe ein Zelt über dem Grabe, im zweiten Falle „bezeltet" das Grab den Menschen, d. h. bildet es ein Zelt über dem Menschen. Ueberhaupt verbreitet die in einem engen Raum eingeschlossene Leiche (טומאה רצוצה, gedrückte Unreinheit) die Infection, so lange diese nicht auf einen anderen, eng begrenzten Raum stösst, nach oben bis zum Himmel, nach unten bis zum Abgrunde.

Im Avesta finden wir freilich nichts dem Aehnliches, aber dort kann überhaupt von Gräbern nicht die Rede sein, da die Beerdigung der Todten von der Religion Zoroaster's streng verboten wird; dennoch hat die eben erwähnte Vorstellung, laut welcher das Grab die Fähigkeit besitzt, die Infection nach oben und nach unten hin zu verbreiten, unzweifelhaft bei den Persern bestanden. Wir erinnern an die bekannte Erzählung Herodots von der Weigerung des Darius, durch ein Thor zu passiren, unter welchem sich das Grabmal einer babylonischen Königin befand[1]). Laut der oben angeführten Regel durfte auch ein Jude, selbst ein Laie, ohne dringenden Zwang ein solches Thor nicht passiren; dem Priester war es absolut verboten.

Eine gewisse Analogie hiermit bietet die Erzählung der Mischna von den Bauten, welche in Jerusalem aufgeführt wurden, um absolut reine Personen für die Betheiligung an der Ceremonie des Verbrennens der rothen Kuh vorzubereiten, deren Asche zur Zubereitung des Reinigungswassers verwandt wurde. Diese Ceremonie wurde mit grosser Feierlichkeit begangen. Die rituelle Reinheit der bei derselben fungirenden Priester musste über allen Zweifel erhaben sein. Eine Woche vor dem für die Ceremonie anberaumten Tage verliess der sie vollziehende Hohepriester seine Wohnung und bezog eine ihm beim Tempel angewiesene Zelle; zur grösseren Vorsicht

[1]) Wir bemerken beiläufig, dass aus dieser Thatsache gefolgert werden kann, dass die oben citirte Bestimmung des Avesta, nach welcher die Leiche eines Daevayaçna, d. h. Ungläubigen, nicht inficirt, ein Product späterer Zeit ist. Die babylonische Königin war ja eine Daevayaçna.

...an ihn täglich mit Reinigungswasser. Um dessen ...dass das für die Zubereitung des Reinigungs- ...Quellwasser absolut rein sei, d. h. dass ...ie, selbst unbewusst, irgend welcher ...reinigung unterworfen war, gab es ... auf jungfräulichem Felsen erbaute ... Möglichkeit ausgeschlossen war, dass ...rn der Erde, ein menschliches Grab vor- ... Dahin wurden schwangere Frauen gebracht, ... für den künftigen Dienst des Wasserschöpfens ...nder gebaren und bis zu einem gewissen Alter ... die Theilnehmer an der Ceremonie, welche sich von ...lberge nach dem Oelberge, wo die Kuh gewöhnlich ... wurde, zu begeben hatten, wurde ein Stieg mit ...irten Bogensystem errichtet, damit nicht eine ununter- ...ene Verbindung zwischen den Fusssohlen der Dahin- ...reitenden und einem etwa im Innern der Erde verborgenen ...rabe (קבר התהום) stattfinde[1]).

Es ist selbstverständlich, dass es vergebliche Mühe wäre, alle diese Vorsichtsmassregeln durch hygienische Erwägungen erklären zu wollen. Andererseits aber kann man nicht umhin anzuerkennen, dass die mit der Lehre von den Gräbern im Zusammenhang stehende Lehre von den „Zelten" (אהלות) von einer durchaus rationellen Leitidee durchdrungen ist. Der sehr umständlichen und verwickelten Kasuistik von an einander grenzenden und mit einander communicirenden „Zelten", deren genaue Auseinandersetzung uns zu weit führen würde, liegt augenscheinlich der richtige Gedanke zu Grunde, dass in eng abgeschlossenen Räumen die Leiche bei ihrer Zersetzung ansteckende Gase entwickelt, welche die Eigenschaft haben, sich nach der Richtung hin auszubreiten, wo sie am wenigsten Widerstand finden (nach dem Ausdrucke der Mischna[2]): „es ist die Art der Infection, durch eine enge Oeffnung hinauszugehen, nicht aber hineinzugehen"), und dass selbst aus sehr engen und von allen Seiten umschlossenen Gräbern (אהל סתום) die Gase in gleicher Weise nach allen Seiten hin durchdringen. (Forts. folgt.)

[1]) Mischna Para III, 1—3.
[2]) Mischna Oholoth III, 7.

Einige Bemerkungen zu Maimuni's Mischnah-Commentar des Tractats Erubin.

Von
Dr. **D. Grünewald.**

In den hebräischen Ausgaben von Maimuni's Mischna-commentar zu Erubin sind folgende Stellen auf Grund des arabischen Urtextes zu verbessern:

1.

Erubin II_5.

פיכון טול אלסטח תלתה	ויהיה אורך השטח שלש
ותסעון ותלת תסע אלערץ תלתה	ותשעים ושליש תשיעית הרחב
וכמסון ותלתה ארבאע ואלקטר	חמישים ושליש אמה והאלכסון מאה.
מאיה וסבעה ונצף.	ושבעה וחצי:

Wenn die Breite des Rechtecks $53^1/_3$ statt $53^3/_4$ Ellen beträgt, ist die Diagonale $= 107^1/_2$ zu gross. Heller und Baneth haben schon auf den Fehler aufmerksam gemacht.

2.

Erubin VI_2.

לאן אלאצל ענדנאאן מן בטל	העקר אצלנו מי שבטל רשותו
רשותו הם חצרף בעד דאלך במויד	ואחר כך נשתמש במויד מבטל מה
פקד אואל מא פעלה מן בטול רשות	שהוא עשה מבטול רשותו ואוסר
ואוסר עליהם ואן תקדם אלדין בטל	עליהם אפילו קדמו אותם שבטל
להם רשותו והחויקו במבני פלא	להם:
יאסור עליהם:	

3.

Erubin VIII_2.

liegt im hebräischen Text eine Lücke vor:

אנמי אחוגנא הנא מוון שתי	מה שהצרכנוה בכאן מוון שתי
סעודות לכל אחד לאן מעני עירובי	סעודות לכל אחד לפי שענין עירובי

תחוטין אלה ינעל שביתתו פי דאלך
אלמוצע ויגעל הנאך טעאמה אלדי
יחתאג אליה פי אלסבת ור' מאיר
ירי אן אלאנסאן יאכל פי אלסבת
אכתר לונוד אלאדאם ור' יהודה
יקול אן פי אלסבת יאכל אקל
לכתרה אלפואכה ואלשראב פתסלי
סעודתה והדי הו קו' אלו ואלו
מתבוונין להקל וקד בינא לך פי
מסכת פאה סלע ארבעה דינרין
ושש מעה כסף שני פונדיונין פאדי
אלפונדיון גוא מן תמאניה וארבעין
מן אלסלע ובינא איצא הנאך אן
סאה ששת קבין פאדי כאן אלסום
ארבעה סאין בסלע יכון נצף אלקב
בפונדיץ פאלתחצל מן הדה
אלמקאדיר אלתי אעטאהא ר' יוחנן
בן ברוקה אן אלשתי סעודות הי
נצף אלקב וארבע סעודות בקב ור'
שמעון יקול אן אלשתי סעודות הי
תלתא כבוה תכון תלאת כבו מנהא
מן קב פעלי מדהב ר'שמעון אלקב
פי תשעה סעודות ובינוא פי
אלתלמוד אן קול ר' יוחנן בן ברוקה
ארבע סעודות בקב אנמי הי כארגה
ען אגרה אלכבאו אלדי יעגן ויטבך
ויגעל אלחטב וכאן לה ענדהם מן
אלאגרה נצף מא יטבך פאדי כאן
פי אלקב תמאן סעודות יאכל מנהא
אלכבאו ארבע ותבקי ארבע ואתנין

תחוטין הוא שיתן שביתתו באותו
המקום ויניח שם מזונו הצריך אליו
בשבת ור' מאיר אומר כי האדם
אוכל בשבת יותר לטציאות הלפתן
ור' יהודה אמר שבשבת יאבל אדם
פחות לרוב מיני פרות והשרצה
וזה מה שאמר אלו ואל
מתכוונין להקל וכבר פרשנו לך
במסכת פאה (VIII, 7) סלע
ארבעה דינרין ושש מעה כסף שני
פונדיונין והנה הפונדיון חלק
מארבעים ושמונה חלקי הסלע וגם כן
פרשנו שם שסאה ששת קבין וכשיש
שער ארבע סאין בסלע יהיה חצי
הקב בפונדיון. וזה שהוא מאלה
השיעורין שנתן ר' יוחנן בן
ברוקה ששתי סעודות חצי קב וארבע
סעודות בקב ור' שמעון אמר ששתי
סעודות שתי שלישיות מלחם אחד
שלושת לחם בקב ולדברי ר'שמעון
הקב תשעה סעודות ובארו בתלמוד
שדברי ר' יוחנן בן ברוקה ארבע
סעודות בקב אבל זה מלבד שבר
האפה אשר ילוש ויאפה את הבצק
ויאבד עציו ויש לו עמו בשכרו חצי
מה שאפה וכשיש בקב שמונה
סעודות יטול מהן האפה ארבע
ושתים מאלה הארבע הן שתי
סעודות וזה רבע קב ור' שמעון
שאמר ששתי סעודות הן שתי

מן חלך אלארבע הי שתי סעודות והאלך רבע קב ור' שמעון אלדי קאל אן אלשתי סעודות הי תסעון יחסב באגרה אלכבאו וקריב טא הו מקדאר אחדהמא מן מקדאר אלאכר לאן הדי קאל שתי סעודות מחשע בקב ואעלם אן אלקב פיה מקדאר ארבעה ועשרין ביצה שתי סעודות מנהא עלי מדהב ר' יוחנן בן ברוקה מקדאר סת ביצאת נצפהא לבית המנוגע תלאת ביצאת ודלך לאן אלאצל ענדנא אנה מן אבטי פי בית המנוגע מקדאר אכילת פרס אנתגסת תיאבה אלתי ילבם והו טעני קול אלה והאכל בבית יכבם בגדיו עלי טא נבין פי אכר נעים ($Neg XIII_9$) פקאל אן דאלך אלמקדאר שלש ביצים וחצי חציה לפסול את הגויה הו אן מן אכל אוכלים טמאים אנתגם נסמה והו יפסול את התרומה כמי נבין פי מסכת טהרות פקאל אן חצי פרס אלמדכור הנאך למעני פסול הגויה הו כביצה ומחצה והלכה כר' יוחנן בן ברוקה:

תשעיות יחשוב בשכר האופה וקרוב שעור זה משעור זה לפי שוה אמר שתי סעודות מתשעה בקב ודע שהקב שעור ארבע ועשרין ביצה שתי סעודות לדברי ר'יוחנן בן ברוקה שעור שש ביצה חציה לבית המנוגע שלש ביצה וזה לפי שעיקר אצלנו שאדם ששורה בבית המנוגע שעור אכילת פרס יטמא בגדיו שהוא לבוש בהם וזה ענין דברי התורה III 14_{7} והאוכל בבית יכבם את בגדיו כאשר נבאר בפרק האחרון מן נגעים (XIII_9) ואמר שזה השעור שלש ביצים וחצי חציה לפסול את הגויה.

פסול הגויה הוא כי מי שאכל אוכלין טמאין יטמא גופו והוא יפסול את התרומה כאשר נבאר במסכתן טהרות (פ"א משנ'ג) ואמר כי חצי פרס הנוכר בכאן לענין פסול הגויה הוא כביצה ומחצה והל' כר' יוחנן בן ברוקה:

Sollte sich übrigens ein Herausgeber des arabischen Urtextes von Maimuni's Mischnah-Commentar zum ganzen Seder Moëd finden, so bin ich gern bereit, ihm meinen nach drei Londoner HSS. sorgfältig revidirten arab. Text des Tractats Erubin zur Verfügung zu stellen.

Verzeichniss der von Pfefferkorn 1510 in Frankfurt a. M. confiscirten jüdischen Bücher.

Von
Dr. I. Kracauer.

---

fol. 13b.

[Uff fritag nach Bonifacij [= 7. Juni] Anno 1510.]
Rabe Salme
dto Naten
Gompel
Symon von Wiszmann
Natan der alt
Mordochens
Hayum
Seligman
Gompchin, Natans son
Knebel von sin vnd Gomprecht fursenger vnd sins swagers wegen
Ber
Meyer von Worms
Isac Lynsz
Hitziug [Isaak], Gompels son Abraham Michel von Zuns eidam
Calman
Salmen von Cronberg
Ysac Nidderlender
Meyer von Worms, Gomprechts eidam
Seligman, ñatans diechter [= Enkel]
Mor Vifus diechtern
Symelen usz Hessen von Geiszmar
Meyer von Wissenburg
Koppelman, Hitziugs eidam von sin vnd sins swehers wegen, vnd so der kum, sol sich antzeigen zu geloben.
Ysac Salme Sacks son vnd von sin swager Jonas wegen, wie obstet
Samuchel von Hechingen
Oscher von Wimpfen
Liepman. —
Darunter steht die Bemerkung: Uff diesen vorgeschrieben tag ist das key. mat. [kaiserl. Maiestät] mandat oder re-

laxacion verlesen worden, das die alle also zu halten her Jacob Nuhusen gelopt haben in presencia Gelbrecht Holzhusen vnd Melchior Swartzenberger statschriber.

B.

Hiernach habe ich folgendes alphabetische Verzeichniss der confiscirten Bücher angefertigt. Von einer Zählung musste bei der Unsicherheit mancher Stellen und sonstiger Schwierigkeiten wegen Abstand genommen werden.

A[1]).

Allerlei bucher mit Mora und Beres
„ „ „ Gelandina [Jelamdenu Rabbenu].

B.

Beres, Bere ein glosa [Perusch]
„ Bane Rosa [Paneach Rasa]
Beres, [von] Dalmut
„ Cobatz, Cabatz, [Kobez]
„ Danhuma, dathuma [Tanchuma]
„ Epsachim [zu Talmud Psachim]
„ Gelamdona Rabena, Glandina [Jelmd. Rab.]
„ Gutthin, Gutthem [Gittin]
„ Hullin
„ Jofamas
„ Herofen [Sefer Raban]
„ Moszolym [Perusch zu Mischle]
„ Preschysz Raba, Raboth, auch Breses Raba
„ Subfusz [Schewuoth]
„ Schoas [Jeschuoth = Nesikin]
„ Pstotim [Peschatim]
„ vnd Kotzer
„ von den buchern Moisi
„ vnd Boua Kama
„ von Meher [Meir]
„ „ Moysen oder Moyses
„ „ Nerfe, Cherubin [Erubin]
„ „ Psalter

---

[1]) Eine Menge von Notizen verdanke ich der Freundlichkeit des sel. Herrn Rabb. Dr. N. Brüll in Frankfurt a/M.

Beres von Masar [Machsar]
„ „ Profetim
Ein glosa uber die bibel
Bofomancia Dalmut [Baba mezia]
Boseck, Bosiek, Bosech, Bostkem, Bosaeck, Ostkom, Oszkom
Boseck Arach [des Raschba]
„ Dosyfosz [Tossafoth]
„ Droses [Deraschoth]
„ von Gemara
„ Borech
Boseck, Doses [Deraschoth], von Dalmut
„ ein uszog, Simone[1]), uszeger
„ ein Cotzer,
Bostkom Boreck [wahrscheinlich Sefer Hatrumah!
Boseck Hoschen Umischbot
„ Horaheyum [Jore dea]
Bostkom Or soru[n]a[2])
„ Sefer Hessidim [Chassidim]
„ Truma, Sefer Truma
„ Kobetz, [Kobez]
„ Jorodea
„ Oraheyum, Orahahain
„ Maymone, ein styck.
„ Oschiri, Oschere
„ Ofya [Rabiah]
„ Morschey, Morschay, [Mordechai]
„ Hackgoesz [Hagahoth zu Maimonides]
„ Schofesz [Teschuboth, Responsen]
„ Schophuis [Schewuoth]
Boseck Ysser von Hetter, Histor uber Hetter, Histor von Hetter en et Korech [Issur wehetter und En ha-Kore].
„ Vittry [Machsar Vitry,]
Brochusz
Bruchusz Marum [Maharam, Meier von Rothenburg]
Bostkem Ruhaen[3]) [?. vielleicht Sefer ha-Orah]
Boseck Rabe Bufi [Rabiah[4]]

---

[1]) = Simanim = indices; uszeger ist überflüssig, es ist dasselbe wie Simanim.

[2]) Erst 1862, und auch nur theilweise vröffentlicht.

[3]) Dem Wortlaut nach Ruach Chen; ein halachisches Werk dieses Namens ist nicht bekannt, vielleicht ist Rokeach von Eleasar von Worms damit gemeint.

[4]) Vielleicht die von Jak. Levi Mulin dem Gaon R. Bebai zugeschriebene halachische Schrift בֶּשֶׂר עַל גַּבֵּי גֶּחָלִים.

C.

Cotzer, Cotzar
„ Bostkom
Cedar [Seder]
Chynas [Techinas]
Cofetz, [Kobez] oder Cuitz

D.

Dalmut
„ vnd Beres
Daszpisz [Taschbetz]
Dalmut at Barus [Berachoth?]
„ Boua Bassara, auch Bofo Bassara
„ Brachusz
„ Sabosz [Schabas]
Dalmut Sanhedderin
„ Ksibbas [Ketuboth]
Dores [Thorah]
Dalmut Prisches Raba
Dylem [Tehillim]
Doszfosz
Dynym
„ ‚Bosech ewen ueser
Druma

E.

Etschuas [Ieschuoth = Nesikin]
Eropfin

F.

At [ein] Villa, beth buch, oder Fillar, Filla[s], Villa [Tephillah]
Villa Cabola [mit Kabbalah.]
„ Maser [mit Machsar.]
„ Dalmut
Villos, flies
Villa Psalter [V. mit Ps.]
„ deutsch
Filar [mit] Slias, Slios, Sulas
Fillar Cotzer
Villa [mit] Cofitz

G.

Gutthein Dalmut
Gemischt ding [Band, der verschiedene Werke enthält.]

H.

Hullin [Chullin]
Hebreisch Raba, Prese Raba [= Bereschith Rabba]
Horaheyum [= Orach Chajjim]

J.

Jossof Doszfosz
Jefomasz [Jebamoth]
Joredeah, Jorethea

M.

Meser, Mesre, Maser, Masar, Mazar, Mamsar, Magasar, Mammanar [vielleicht Memorbuch?], Mesa, alles dieses = Machsor Meser [von] Beres [wohl umgekehrt: Perusch zum Machsar]
Ein Glosa uber Maser
Masar Dalmut [M. mit D.]
Masar advilla [M: eine Tefillah]
Mammasar [mit] Slias
Morar Dalmut, Mogar, Moros, Gemoros
„ [mit] Dosfosz
„ Beres,
„ „ von? [Name des Werkes fehlt]
Morar Hilchas [talmudisches Werk der Halachoth, vielleicht Alfasi?]
Mord[t]ochai, Mordochei
Mitzfasz [= Sepher ha-Mizwoth]
Meinhoherym, Minhogim
Maril [Maharil]

N.

Nesicken
Nidda

O.

Orahayum, Oraheym [Orach Chajjim]
Ofakamma Beres [Baba Kamma]
Oschere s. Boseck

P.

Prese Raba [Bereschith Rabba] Proim [vielleicht Perokim = Aboth]
Psalter

S.

Sefer Druma, auch Zifra Druma s. Druma
Sly[h]as, Sulus, Lyas,
Subbos [Ketuboth]
Schafusz [Schebuoth]
Schabasz gedruck[t]

T.

Thorub Berosz [vielleicht Perusch für Thorah]

Z.

Zeedar Meynhogenym [Minhagim]
Zefer ta[r?]homma [Therumah] und Bostkom
Zeder Kodesem, auch Dalmut sedre Kodeschim.

S. D. Luzzatto's Stellung zur Bibelkritik.

Von

Dr. J. Elbogen.

Wie die Bibelübersetzung Moses Mendelssohn's epochemachend war für den Eintritt der Juden in die europäische Cultur, so wurde der ihr beigegebene Commentar bestimmend für eine neue Richtung in der Auffassung und Erklärung der Bibel unter den Juden. Nach vielen Jahrhunderten wurde hier zum ersten Male wieder unentwegt und ausschliesslich der einfache Sinn der Schrift ermittelt. Schlichtes, sachliches Verständniss ohne Seitenblicke auf Halacha, Philosophie oder Mystik strebte der Biur an, durch fortwährende Verwendung der hebräischen Grammatik, durch die sprachvergleichende Heranziehung der Targumim und durch die Benutzung der Commentare der alten Paschtanim lehrte er die Mittel und Wege für eine einfache Bibelerklärung kennen[1]).

[1]) Von diesem Gesichtspunkte aus verdient der Biur doch eine höhere Werthschätzung, als ihm bei Grätz Geschichte XI[2] S. 38 zu Theil wird.

In demselben Jahre wie Mendelssohn's Bibelübersetzung erschien ein anderes exegetisches Werk, das ebenfalls neue Gedanken für die Schriftauslegung aussprach, eine neue Auffassung von Text und Kanon der Bibel vertrat und eine neue Methode zur Lösung der vorgebrachten Schwierigkeiten anzeigte. Joh. Gottfr. Eichhorn's „Einleitung in das Alte Testament" zog die Schlüsse aus den in der protestantischen Theologie seit langer Zeit herrschenden Gedanken und vertrat in ausführlicher wissenschaftlicher Darlegung die kritische Methode.

Mendelssohn's Forschungen bedeuteten einen unendlichen Fortschritt zur rationalen Exegese, aber sie waren dogmatisch; sie nahmen die heiligen Schriften als Ganzes hin, so wie die Vorzeit sie überliefert hatte, ohne über die Authenticität der Bücher und über die Integrität des Textes weiter nachzuforschen. Durch Eichhorn's Schule, und infolge des Aufkommens des Rationalismus in der protestantischen Theologie traten diese kritischen Fragen in den Vordergrund der Bibelforschung, eröffnete sich eine neue Bahn für das Verständniss der Schrift. Die lernbegierige jüdische Jugend, namentlich in Polen, wo durch Mendelssohn's Methode das Gefühl für die Schönheit der Bibel von Neuem geweckt worden war, fand auch an der Kritik Gefallen, ja bald war sie vollständig von ihr beherrscht und nahm ihre Resultate ohne weitere Prüfung der Beweise als gesicherte Ergebnisse hin. Anders stellte sich zu dieser neuen Wissenschaft der genialste jüdische Exeget und eifrigste Bibelforscher der Neuzeit, Samuel David Luzzatto. Er hat den grössten Theil der heiligen Schrift selbständig übersetzt[1]), zu vielen und gerade den wichtigsten Büchern originelle Commentare verfasst[2]) und sich in seinen zahlreichen veröffentlichten Briefen wiederholt über die Grundfragen der Bibelexegese und Kritik geäussert. Es ist durch Geiger's vortrefflichen Nekrolog[3]) und aus Graetz' Geschichte[4]) bekannt, dass Luzzatto's Standpunkt in der Kritik kein einheitlicher und durchaus consequenter gewesen ist. Als Beitrag zur Ehrung desw gealtigen Gelehrten aus Anlass seines Centenariums wollen wir im Folgenden Luzzattos Aeusserungen über diesen Gegenstand sammeln und

---

[1]) In La Sacra Biblia volgarizzata da S. D. L. e Contin. Rovigo 1866—75.

[2]) Zum Pentateuch Padua 1871—76, zu Jesaia Padua 1857—67, ferner פירושים על ירמיה, יחזקאל, משלי, איוב Lemberg 1876.

[3]) In seiner Jüd. Zeitschr. VI, S. 8. ff.

[4]) Band XI[2], S. 455.

im Zusammenhang darstellen. Daraus wird sich ergeben, dass Luzzatto's Schwanken in dem abweichenden Charakter der für die Kritik in Frage kommenden heiligen Bücher begründet ist, dass seine persönliche Auffassung von der heiligen Schrift und ihrem Texte jedoch eine durchaus einheitliche und ungetheilte war.

Nach seinem exegetischen Standpunkte befragt, würde Luzzatto sich als einen freisinnigen und kritischen Bibelerklärer bezeichnet haben. „Meine Methode", so äusserte er sich einmal, „ist die der einfachen nüchternen Schriftauslegung, die dem gesunden Menschenverstand ohne jede Schwierigkeit einleuchtet" [1]). Im Alter von 21 Jahren hatte er bereits die feste Ueberzeugung von der Unechtheit des Koheleth ausgesprochen und ihn öffentlich mit grosser Kühnheit als eine Salomo nur untergeschobene Schrift bezeichnet. In demselben Alter hatte er bereits die Anschauung von der Jugend der Vokalzeichen und Accente in der Bibel vertreten. Ueberdies hatte er eine grosse Anzahl von Stellen, auch des Pentateuch's, unbekümmert um Tradition und Halacha, nach dem schlichten Wortsinn erklärt und war, wo es ihm die Erkenntniss des Zusammenhangs zu erfordern schien, selbst vor Aenderungen des massoretischen Textes nicht zurückgeschreckt [2]). Auch einige Verse im Jesaia (57,15—58,7) hatte er aus dem Buche ausgeschieden und als Klagelied um den Tod des Propheten für spätere Hinzufügung erklärt [3]). Nichtsdestoweniger gilt Luzzatto als Exeget orthodoxer Richtung. Thatsächlich war er auch ein entschiedener Gegner derjenigen Kritik, die von den Rationalisten unter den protestantischen Theologen in Deutschland gelehrt wurde; zu den durch diese Richtung in den Vordergrund gedrängten Fragen der Kritik verhielt er sich durchaus ablehnend. Die Authentie des Pentateuchs und des Propheten Jesaia verteidigte er mit allem wissenschaftlichen Rüstzeug, die Annahme von Psalmen aus der Makkabäerzeit oder anderem Schriftthum so jungen Ursprungs verwarf er ganz entschieden. Aber nicht dogmatische Voreingenommenheit bestimmte seine Stellungnahme, die Tradition über die Urheberschaft der Bücher liess ihm ein nachprüfendes Urtheil

---

[1]) Hebräische Briefe, S. 157.

[2]) vgl. Hebräische Briefe, S. 233 u. ö.; vgl. auch Ozar Nehmad, IV, 52.

[3]) Kerem Chemed VII, 225.

nicht unstatthaft erscheinen; seine Ueberzeugung gründete sich vielmehr gerade auf genaue Untersuchung der Sache, nur dass sie von einer anderen dogmatischen Anschauung, von einer anderen Auffassung der Prophetie und der Wunder ausging, eine Ueberzeugung, die in ihm lebte „auf Grund jener echten Kritik, die Wahrheit sucht und vor nichts zurückweicht[1])". „Die reine Wahrheit suche ich; fern sei es von mir, etwas zu glauben, von dessen Unwahrheit ich überzeugt bin, nie würde ich verstockt bei meiner Ansicht verharren[2])."

Sehen wir zunächst, wie Luzzatto die Authentie des Pentateuchs verteidigt. Er bekämpft vor allem zwei Ansichten, die des Pater Rich. Simon über die Trennung des gesetzlichen vom historischen Theil des Pentateuchs und diejenige seiner Zeitgenossen über die besondere Entstehung des Deuteronomiums. Der Ursprung dieser schlechten Kritik geht für ihn auf Spinoza zurück; durch die Verbreitung der Ideen dieses Philosophen hat sich die Zahl derer vermehrt, die in ihrem Dünkel die Thora zu fälschen sich erkühnten und behaupten, nicht Mose habe sie geschrieben, sondern erst viele Geschlechter später, nachdem die Erzählungen bereits im Munde der grossen Massen entstellt waren, seien sie in ein Buch zusammengetragen worden[3]). Er aber, so fährt er fort, sei in allen seinen Schriften bemüht, das Alter der Thora sowie die Wahrheit unserer Propheten nachzuweisen[4]). Am ausführlichsten spricht Luzzatto natürlich über diese Fragen in seiner Einleitung zum Pentateuch, die er im Jahre 1829 für seine Hörer niederschrieb, die aber erst 1871 nach dem Tode des Verfassers als Einleitung zu seinem nachgelassenen Pentateuch-Commentar an die Oeffentlichkeit trat[5]). Der Pentateuch bis auf die letzte Erzählung vom Tode Mosis — das ist die Ansicht, die Luzzatto bis an sein Ende vertrat — stammt, wie er uns vorliegt, von dem grossen Propheten. Rich. Simon's Meinung, dass von Mose selbst nur der gesetzliche Theil herrührt, der geschichtliche hingegen verschiedene Verfasser habe, berufsmässige Historiographen, ist unhaltbar. Zunächst ist der

---

[1]) Brief an Kirchheim in dessen שומרון כרמי, p. 109.
[2]) Ozar Nechm. IV, 48.
[3]) שומרון כרמי, p. 109.
[4]) ebendas.
[5]) Auch besonders erschienen unter dem Titel „Introduzione critica et ermeneutica al Pentateuco", Padova, Sachetti.

geschichtliche Theil vom gesetzlichen nicht zu trennen; viele Gesetze gehen aus den Erzählungen erst hervor, so die sehr wichtigen über Sabbath, Erbfolge und die Bestrafung der Gotteslästerer. Die Thora ist vielmehr ein untheilbares Ganze. Das beweist auch Josua's Hinweis auf das ספר תורת ד' (Jos. 24,26), wo ebenfalls Geschichtliches verzeichnet wird[1]). Wichtiger ist folgender Einwand. Bei der grossen Verehrung für Mose würde in Israel nie geduldet worden sein, dass einem Werke Mosis Erzählungen Anderer einverleibt worden wären. Die Annahme von besonderen officiellen Schreibern und Geschichtserzählern ist aber ganz haltlos und durch die Schrift nicht zu belegen. In der Bibel wird Moses selbst beauftragt, gewisse Ereignisse niederzuschreiben, nicht aber sie von einem Andern aufzeichnen zu lassen. Der Beweisgrund, dass von Moses in der dritten Person geredet werde, entfällt ganz, da dieselbe Thatsache bei anderen authentischen und unangreifbaren Schriftstellern bekannt sei und sich überdies im gesetzlichen Theile des Pentateuchs in derselben Weise beobachten lasse wie im erzählenden. Die mangelhafte Ordnung in der Reihenfolge der Erzählungen des Pentateuchs ist ebenfalls nicht beweiskräftig, da gerade besonders hierzu berufene Geschichtsschreiber die Zeitfolge sorgfältig hätten beachten müssen. Rich. Simon muss, um dies zu widerlegen, zur Annahme von Interpolationen seine Zuflucht nehmen, womit er aber doch die Authentie des Pentateuchs indirect zugiebt, denn nur in einer echten Schrift kann von Einschaltungen gesprochen werden[2]).

Deutsche Orientalisten folgern aus der Einförmigkeit der hebräischen Sprache von Moses bis Nehemias, — eine Thatsache, die in der Geschichte der Sprachen ohne Analogie geblieben ist, — dass der Pentateuch einige Jahrhunderte jünger sein müsse, als die Ueberlieferung besagt. Luzzatto macht gegen dieses gewichtige Argument auf die Eigenartigkeit in der Entwickelung und Lebensführung des israelitischen Volkes aufmerksam. Nur die Sprachen solcher Völker werden in ihrem Wesen verändert, die durch feindliche Invasion gezwungen werden, in einem anderen Volksthum aufzugehen, oder die durch den ständigen Verkehr befreundeter Nationen mit ihnen stark in Berührung und Vermischung kommen. Das jüdische Volk hingegen führten seine

---

[1]) Einleit. III.
[2]) Einl. S. VI.

Beziehungen nur mit den Kanaanitern und den Phöniziern zusammen, die beide stammverwandte Nationen mit ganz ähnlichen Sprachen waren; daher war weder ein Grund noch eine Veranlassung vorhanden, auf die hebräische Sprache verändernd einzuwirken. Thatsächlich hat auch die israelitische Nation von dem Augenblicke an, wo sie mit fremden Völkern mehr in Berührung kam, einen Rückgang in der Reinheit ihres Sprachguts zu verzeichnen; nach dem babylonischen Exil zeigt die hebräische Sprache deutliche Spuren des Verfalls [1]). Die Thora aber mit ihrem vollkommenen und edlen Sprachschatz ist das Product mächtig pulsirenden nationalen Lebens, sie muss der ältesten Zeit der israelitischen Geschichte entstammen. Darum konnten auch die Propheten die Bilder und die Wunder der Bibel als etwas Bekanntes und allgemein Verehrtes voraussetzen und in ihren Reden darauf verweisen, denn die Erzählungen der Bibel waren zur Zeit der Propheten als altbewährte Ueberlieferungen geläufig, nicht aber, wie die Rationalisten behaupten, erst kurz vorher niedergeschrieben [2]).

Wiederholt nimmt Luzzatto Gelegenheit, eine besondere Abfassung des Deuteronomium zu bekämpfen. Wenn der Prophet Jesaia die grosse Anzahl von Rossen und Wagen der jüdischen Grossen tadelt (2,7), so knüpft Luzzatto daran die Bemerkung, der Prophet habe dies nur geisseln können, weil das Verbot der Thora seit alten Zeiten bekannt und verbreitet war; keineswegs aber können diese Gebote erst zu Jesaias Zeiten oder kurz vorher aufgezeichnet sein. Auch wäre das Verbot der Vielweiberei bei dem Könige nicht zu erklären, da wir doch über keinen der Könige Judas hierauf bezügliche Klagen hören [3]). Der ausführliche und klare Stil des Deuteronomium erklärt sich daraus, dass Mose es in hohem Alter geschrieben, wo der Mensch sich breiter und weitschweifiger auszudrücken pflegt [4]). Denn nicht an einem Tage haben wir die ganze Thora empfangen, sondern im Verlaufe von 40 Jahren, wie es ja auch nicht möglich gewesen wäre, einem Menschen ein Werk von solchem Umfange und so vielen Gesetzesvorschriften auf einmal zu Gehör zu bringen [5]).

---

[1]) Einl. VII, VIII.
[2]) Comm. zu Jes. 4,6 S. 69.
[3]) Comm. zu Jes. 2,8
[4]) Ker. Chem. VII, 235.
[5]) Das. VIII, 85.

Wie das Alter und die Authentie verteidigt Luzzatto auch die Integrität des Pentateuch's. Dass die Thora aus Hass gegen Christen und Christenthum absichtlich getälscht wurde, ist als widersinnige Behauptung bekannt und einer Widerlegung nicht würdig. Eine Umarbeitung durch Esra anzunehmen, geht ebenfalls nicht an. Sofer, der Beiname Esra's (Esra 7,6) bedeutet ursprünglich „Zähler, Rechner[1])", (ebenso wie סֵפֶר Register heisst) später ein „Gebildeter, Kundiger", steht darum I Chron. 27,32 parallel mit איש מבין; deshalb heissen die ältesten jüdischen Schriftkundigen Soferim. Das Beiwort סופר מהיר heisst demnach nichts Anderes als „ein geschulter Kenner des Gesetzes", aber weder ein Schreiber, noch ein neuer Verfasser[2]). Man hat freilich schon im Mittelalter, und sogar in jüdischen Kreisen angenommen, dass Esra die infolge des Exils vernachlässigten Bibelhandschriften durchgesehen und den Text nach Vergleichung der Codices festgestellt habe. Aber abgesehen von der bereits durch Abarbanel und Elia Levita erfolgten Widerlegung dieser Ansicht ist es gar nicht richtig, dass der Pentateuch verloren ging oder unbeachtet blieb. Das hätte wohl mit Büchern wie denen des Propheten Nathan u. a. geschehen können, dennoch aber haben diese sich erhalten, um wieviel mehr die Thora, die zu allen Zeiten gelesen und in einer grossen Anzahl von Exemplaren verbreitet war[3]).

Die einzige, durch Ueberlieferung belegte Veränderung des biblischen Textes, die תקון סופרים, sind thatsächlich nie dem Wortlaut der Bibel eingefügt worden[4]). Wichtiger wären die Abweichungen des Samaritanischen Targum; dass auch diese nicht auf eine andere hebräische Vorlage hinweisen, wird im Anschluss an Gesenius' Analyse in „De Pentateuchi Samaritani origine, indole et auctoritate" im Einzelnen auseinandergesetzt. Die Samaritaner haben vielmehr willkürlich diese Aenderungen vorgenommen, um jeden Zusammenhang mit der traditionellen Erklärung zu beseitigen[5]). Ebenso wenig wie die Varianten des Samaritaners dürfen die Abweichungen der alexandrinischen Uebersetzung[6]) als Beweis für eine andere Gestalt des Penta-

[1]) vergl. II Kön. 12,11 25,19.
[2]) Einl. S. XI.
[3]) Ker. Chem. VIII, 7.
[4]) Das. S. XIII.
[5]) das. XXI.
[6]) So schreibt Luzz. mit Bewusstsein, unter Zurückweisung der Erzählung von den 70 Uebersetzern Einl., S. XXV, Hebr. Briefe, S. 178.

teuchs angesehen werden. Diese Uebersetzung ist auch nicht, wie Asaria de Rossi annehmen zu müssen glaubte, aus einer chaldäischen Paraphrase geflossen, vielmehr liegen uns im Texte der LXX einfache Schnitzer vor, die nichts Anderes beweisen als die Unfähigkeit ihres Uebersetzers[1]). Bei den weiteren wörtlichen Versionen, wie z. B. Onkelos, müssen wir uns gegenwärtig halten, dass die Abweichungen in der Freiheit der Uebersetzung, nicht in einer andern Vorlage begründet sind. Hieronymus lag jedenfalls genau derselbe Text vor wie uns, aus Kennicott's und de Rossi's Untersuchungen geht hervor, dass alle Handschriften und alten Ausgaben denselben Wortlaut bringen, welcher der Massora zu Grunde liegt[2]). Dass die Varianten der Handschriften durch die Massoreten nur am Rande verzeichnet wurden, beweist, wie sorgfältig die heilige Schrift gehütet wurde, wie ängstlich man es vermied, den Text selbst zu ändern. Um die Halacha abzuleiten, that man so oft einem Verse Gewalt an, aber seinen Wortlaut liess man unangetastet[3]). Unter den Abweichungen zwischen Palästinensischen u. Babylonischen findet sich keine einzige aus dem Pentateuch, und selbst die Verschiedenheiten bei Ben Ascher und Ben Naftali betreffen nur die Punktation, nie den Consonantentext. Unmöglich konnte auch ein Buch, das von den berufenen Behörden zu allen Zeiten mit so ausgezeichneter Gewissenhaftigkeit behütet wurde, von unberufener Seite Veränderungen erfahren.

Mit demselben Eifer und derselben Ausführlichkeit wie die Authentie des Pentateuchs verteidigt Luzzatto die Einheit des Propheten Jesaia. Was Ibn Esra geheimnissvoll angedeutet hatte, war von Rosenmüller und Gesenius zu der bekannten Theorie vom Deuterojesaia ausgebildet worden. Sprachgebrauch und Darstellungsform, die Schilderung der Zeitverhältnisse und der Ton der betreffenden prophetischen Reden dienten als Beweis dafür, dass der zweite Theil des Jesaia (Cap. 40—66) ebenso wie eine Anzahl von Abschnitten im ersten Theil (Cap. 13,24,

---

[1]) das.

[2]) Dasselbe Argument findet sich in anderem Zusammenhange auch bei Eichhorn, Einl. I, 380; II, 705 ff. Luzzatto scheint die Einleitung nicht gekannt zu haben (vgl. Hebr Briefe, S. 227.), er hätte es sonst in keinem Falle unterlassen, die dort vorgetragene Astruc'sche Theorie von der Scheidung der Quellen nach dem verschiedenen Gebrauch der Gottesnamen zu bekämpfen.

[3]) Oz. Nehm. IV, 52.

34) einem Propheten am Ende des Exils gehören. Rapoport hatte diese These angenommen, Krochmal hat sie öffentlich vertreten und aus dem Talmud zu erhärten versucht. Luzzatto ist im Prinzip nicht dagegen, einzelne Sätze oder ganze Reden eines Prophetenbuches für unecht zu erklären, wenn diese Stücke etwa durch ein Versehen oder einen Zufall in jenes Buch hineingerathen sein können. Der zweite Theil des Jesaia hingegen enthält Reden, die sich ausdrücklich als Voraussagungen darstellen, die die Ereignisse nur ankündigen; der dort auftretende Prophet giebt sich den Anschein, dass er die Erlösung aus dem Exil lange vorher weissage. Dass nun eine solche Prophetie falsch sei, ist an sich nicht unmöglich, dass sie aber durch Jahrhunderte trotz der eifrigen Beachtung, die gerade jener Prophet fand, als echt gelten konnte, dass dieser Annahme niemals widersprochen wurde, das ist unergründlich, es sei denn, dass die Unechtheit durch unwiderlegliche Gründe nachgewiesen wird. Krochmal hatte freilich aus der jüdischen Tradition die Zusammensetzung des Jesaia zu belegen gesucht. Die Reihenfolge der späteren Propheten in der bekannten Baraita des Talmud (Baba Batra 14b), Jeremia, Ezechiel, Jesaia, sollte beweisen, dass man schon damals den II. Theil des Jesaias für jünger als Ezechiel hielt. Aber diese Baraita ist nicht zuverlässig, und dann der I. Theil des Jesaia doch jedenfalls vor Jeremia zu setzen. Zweitens spricht Midrasch Vajjikra rabba dem Jesaia zwei Verse ab, aber darum dürfen wir doch nicht auf die Unechtheit eines ganzen Buches schliessen. Der Beweis ist also immer noch zu führen. Diejenigen der Kritiker jedoch sind haltlos. Der Sprachgebrauch ist kein ausreichendes und überdies ein unzuverlässiges Kriterium. Die Worte und Wendungen, welche von Gesenius als nur dem jüngeren Schriftthum angehörig beanstandet werden, finden sich vereinzelt auch in authentischen Stücken des Pentateuchs und in den historischen Schriften oder sind durch den Inhalt der Reden bedingt. Ein zweites wichtiges Argument sollte der Ton dieser Prophezeihungen sein, in Jes. 13 Hass gegen Babel, in 40—66 Tröstungen des in der Gefangenschaft leidenden Volkes. In Jes. 13, der Prophezeihung wider Babel, hatte Gesenius dieselbe gehässige Gesinnung gegen dieses Land erblicken wollen, die im 137. Psalm zum Ausdruck kommt. Der Prophet muss die ganze Härte des babylonischen Druckes erfahren haben, wenn er den Sturz des Volkes mit solchem Hass bespricht. Mit feinem Takte bemerkt Luzzatto dagegen, dass der Prophet im Gegensatz zu dem Psalmisten den Babylonier nicht als

persönlichen Gegner angreift, sich nicht über den Untergang eines Todfeindes freut, dass er vielmehr das System Babels treffen, seine Gewaltherrschaft geisseln will und das thut mit der Entrüstung eines über Unthat und Rechtsbruch empörten sittlichen Menschen. Ebenso haben die Exegeten den Ton der letzten 27 Capitel missverstanden. Nicht Tröstungen an die unmittelbar unter dem Drucke des babylonischen Joches Seufzenden, sondern Prophetieen sind es, deren Abfassungszeit lange vor das Exil fällt. Und sollte selbst ihr Verfasser nicht Jesaia sein, an dem Charakter dieser Reden als Prophezeiungen kann das nichts ändern[1]). Das war allerdings der wesentliche Punkt in dem Streite: die gegentheilige Meinung der Gegner über das Wesen der biblischen Prophetie. Die rationalistische Theologie, die in den Propheten nur begeisterte, nicht aber inspirierte Gottesmänner sieht, spricht ihnen die Fähigkeit ab, die Zukunft im Einzelnen vorauszusagen und so bestimmte Züge wie den Namen des Befreiers Cyrus und des Schauplatzes der Befreiung vorherzuwissen. Nur wenn sie sich auf naheliegende Zeiten bezieht, kann die Prophetie Specielles vorherverkünden. Weitliegende, ins Einzelne gehende Prophezeiungen würde ja auch das Volk nicht haben verstehen können, wenn nicht alle mit prophetischem Geiste begabt gewesen wären. Luzzatto setzt dem gegenüber die verschiedenen Arten der Prophetieen auseinander. Wenn Jakob in seinem Segen voraussagt, dass Sebulun am Gestade des Meeres wohnen und sein Lager bis Sidon ausdehnen sollte, so verkündet er damit nichts Unverständliches: Desgleichen ist die Prophetie jenes alten judäischen Propheten: „ein Sohn wird dem Hause Juda geboren werden, mit Namen Josia" (I Kön. 13,2) allgemein genügend verständlich. Es giebt auch derartige Prophezeihungen dunkleren Inhalts wie die an Abraham: „Knechte werden deine Nachkommen sein 400 Jahre", aus denen aber doch das Wesentliche, worauf es ankommt, für jeden klar und deutlich hervorgeht. Die Prophezeihungen des Deuterojesaia und ebenso die der ausgeschiedenen Kapitel aber sind gar nicht für die Oeffentlichkeit bestimmte und öffentlich gehaltene Reden, hingegen sind es Vorträge, die der Prophet in ein Buch niederschrieb, damit sie den späteren Geschlechtern als Warnung und Mahnung dienten. So heisst es ja deutlich an der umstrittenen Stelle Jes. 34,16: „Forschet aus dem Buche des Herrn und leset."

---

[1]) Hebr. Briefe, p. 348.

In zunehmendem Alter, nach dem Tode des Königs Hiskija, sah Jesaia seinen Einfluss auf das Volk immer mehr zurückgehen, unter der Verwaltung Manasses war kein Raum für die Strafreden des Propheten. Darum war er geradezu darauf hingewiesen, in stiller Zurückgezogenheit seine Ideen für ein künftiges, besseres Geschlecht niederzuschreiben. Die Zeitverhältnisse unter Manasse gestalteten sich auch immer ungünstiger für das Bestehen Judas. Daher wurde dem Propheten immer klarer und deutlicher, dass eintreffen müsse, was er einst Hiskia bei Anwesenheit der Gesandten des Königs von Babylon vorausgesagt hatte: „Tage werden kommen etc." (39,6). So hatte er lange Zeit keine andere Vision als solche, die sich auf das Exil bezogen; der Gedanke an die nothwendige Fortführung des Volkes, an seine Läuterung in der Verbannung und die glückliche Rückkehr beschäftigte ihn so sehr, dass Gesichte auf Gesichte folgten, dass er Rede auf Rede häufte, die den einen Gedanken zum Ausdruck brachten. Mit dieser Annahme über die Entstehung der dem Jesaia abgesprochenen Reden fällt auch das wichtigste und äusserlich ganz berechtigte Argument der Kritiker von der Verschiedenheit des Stils. Gewiss ist dieser in den späteren Reden leichter und flüssiger, einmal, weil das Alter sich breiter auszudrücken pflegt[1]), dann aber waren es eben aufgeschriebene Reden. Da konnte der Prophet sich nicht auf Andeutungen oder scharf markirte Pointen beschränken, die seinen Hörern, den Zeitgenossen der besprochenen und getadelten Ereignisse, sofort klar und verständlich waren, sondern musste eben seine Gedanken in weit einfacherer und deutlicherer Weise ausführen. Auf die Breite des Stils wirkte auch die Wiederholung derselben Argumente hin. Sonstige Verschiedenheiten zeigt aber der Stil in den beiden Theilen nicht. Uebrigens ist im ersten Theile nicht alles schwer, im zweiten nicht alles leicht.

Die vielgerühmte und allgemein anerkannte Glätte und Eleganz im Stile des Jesaia findet sich hier wie dort, nur dass zufällig der eine mehr, der andere weniger Verständliches enthält. Darüber hinaus weist Luzzatto auf die Stimmung im zweiten Theil Jesaia hin. Die Reden dort sind vorzugsweise ironisch und verspottend, der Prophet kennt ausserdem zu viele Ausdrücke für Freude, er versteht zu gut im Jubel zu schwelgen, als dass er im Drucke des Exils aufgewachsen sein könnte[2]).

---

[1]) vergl. ob. S. 465.
[2]) Hebr. Briefe S. 232.

Eine andere kritische Frage, in der Luzzatto den positiven Standpunkt vertrat, ist das Problem der makkabäischen Psalmen. Der Kanon war zu jener Zeit bereits abgeschlossen[1]), und neue Schriften wurden nicht mehr in ihn aufgenommen[2]). Es gab aber auch unter den Zeitgenossen der Makkabäer keine Dichter mit so bedeutenden Fähigkeiten, wie sie jene Lieder voraussetzen. Wie wäre es sonst zu erklären, dass kein Heldengesang diese Kämpfe verherrlicht, kein Lied die Waffenthaten und Siege der hasmonäischen Brüder mit so begeisterten Worten preist, wie etwa das Lied am Schilfmeer die Rettung Israels und der Gesang der Deborah den Sieg über Sisera! Die Sprache der Makkabäerpsalmen ist archaistisch, aber nicht jung. Dass sie zu alten Formen hinneigt, die sich sonst nur im Aramäischen erhalten haben, ist eine Eigenthümlichkeit des poetischen Stils und in Dichtungen keineswegs ein Beweis für jüngere Abfassung[3]). Die Diktion hat keine Aehnlichkeit mit der des nicht viel jüngeren Ben Sira[4]). Einzelne Anschauungen, die in jenen Psalmen zum Ausdruck kommen, sind ebenfalls mit der angenommenen Abfassungszeit nicht zu vereinigen. Was soll z. B. in den Tagen der Makkabäer die Verherrlichung des Davidischen Hauses durch Psalm 89 bedeuten? Es ist aber nichts über das Auftreten von Psalmdichtern zu jener Zeit bekannt, obwohl die Geschichtsquellen aus den Tagen der Kriege mit den Syrern nicht spärlich fliessen. Wir haben es mit einer historischen Epoche zu thun, über deren Bewegung und Geisteserzeugnisse wir gut unterrichtet sind. Keineswegs hätten die Quellen uns das Auftreten so hervorragender Dichter ganz verschwiegen. Oder würden die Sadducäer in ihrem Kampfe gegen die Pharisäer nie die Aufnahme so junger Schriften in den Kanon zum Gegenstande ihrer Angriffe gemacht haben[5])?

Zu den wichtigsten drei Problemen also, welche die Kritik aufgeworfen und allmählich einer ganz radikalen Lösung zugeführt hat, sehen wir Luzzatto eine durchaus abweisende Stellung einnehmen. Damit ist er für jeden Anhänger der modernen Schule gerichtet, seine Exegese für jeden Kritiker von vornherein minderwerthig. Allein die vorgebrachten Einwände reichen zum Beweise dafür hin, dass Luzzatto auf die Gründe seiner

---

[1]) Das Problem des Buches Daniel war Luzzatto ganz unbekannt.
[2]) Ker. Chem. VIII, 85, vgl. Einl. zu Jes., S. 6 unten.
[3]) Ker. Chem. II, 121.
[4]) Ker. Chem. VIII, 85.
[5]) Ker. Chem. das.

Gegner einzugehen, dass er sich in ihren Gedankengängen zu bewegen verstand. Es war eben nicht dogmatische Engherzigkeit, die ihn von der Annahme der Resultate der Kritik zurückhielt, sondern nur die mangelnde Ueberzeugungskraft ihrer Beweise. Wo jedoch die klar hervortretenden Schwierigkeiten die Ueberlieferung über Erklärung und Auslegung, über Abfassungszeit und Authentie einer Bibelstelle als unhaltbar erwiesen, wo die Kritik einen befriedigenden Ausweg darbot, da musste auch Luzzatto ohne Voreingenommenheit eine solche Lösung annehmen, musste auch er die logische Nothwendigkeit jener Schlüsse unbefangen anerkennen. Dementsprechend schaltete er unbedenklich aus Jesaia eine ganze Rede aus[1]), behauptete er die Unechtheit einzelner Stücke im zweiten Theil des Secharja[2]), nahm er exilische Psalmen und nachsalomonische Sprüche an[3]).

Die volle Schärfe seiner Kritik trat am Buche Kohelet hervor. Im Jünglingsalter bereits hatte er an diesem Buche mit seiner harten Sprache und seiner mechanischen Weltanschauung Anstoss genommen und sofort einen Commentar dazu verfasst, den er jedoch erst in vorgerückten Jahren veröffentlichte[4]). Unter Auflegung aller Schwierigkeiten weist er hier nach, dass Kohelet ein pseudepigraphisches Werk sei. Kohelet, der Verfasser des nach ihm benannten Buches, war ein im Genuss und in Selbstsucht dahinlebender Schriftsteller, welcher unjüdische, der griechischen Philosophie entlehnte Anschauungen in seiner Schrift zum Ausdruck brachte. Er ist ein Vertreter der Lehre vom ehernen Naturgesetz, das den Menschen als willenloses Werkzeug in der Hand des Schicksals betrachtet, jeden Aufschwung zum Idealen als zwecklos verwirft, an ein höheres, das seelische Leben nicht glaubt und auch die Unsterblichkeit der Seele leugnet. Dieser Ansicht begegnen wir überall, wo sich die Anschauung des Kohelet unversehrt erhalten hat. Für ihn sind alle Bemühungen des Menschen auf der Welt nutzlos, nur in Selbstsucht geniessen heisst ihm Glück, die Tage nach dem Tode sind ihm eine Zeit ewiger Finsterniss. In dem uns vorliegenden Texte ist dem Unglauben Kohelet's die Spitze abgebrochen, wir finden darin Sätze religiösen Inhaltes; Kohelet erscheint uns als Zweifler, der sich am Schlusse doch zum Glauben durchringt. Das sind aber Zusätze der Rabbinen, die

---

[1]) S. oben S. 462.
[2]) Ker. Chem. VII, 238.
[3]) Das. II, 122.
[4]) Ozar Nechm. IV, 47 ff.

einzelne Worte oder ganze Gedanken einschoben, um besonders gottlose Stellen zu mässigen, und dem Ganzen einen versöhnlichen Schluss anfügten. Um seinem Buche ein höheres Ansehen zu verschaffen, setzte Kohelet den Namen des weisen Königs Salomo an die Spitze und berief sich in seiner Schrift immer wieder auf die Autorität dieses Königs. Die Zeitgenossen entlarvten ihn jedoch bei seinem Betruge und setzten überall den wahren Namen des Verfassers ein, der zu seiner Brandmarkung für alle Zeiten erhalten geblieben ist [1]).

Mit demselben Freimuth wie über Kohelet, das Buch mit der harten ungefügigen Sprache, das ihm alles Lichtglanzes entbehrte, äusserte sich Luzzatto gelegentlich auch über Hiob. Ich hebe gerade diese Ansicht hervor, da es sich um ein Buch mit unvergleichlich schöner Sprache handelt, dem Luzzatto ein sehr hohes Alter zuschrieb und dessen Sprachgut für seine Forschung von ganz besonderem Werthe war. Dennoch übte er auch an diesem Buche scharf einschneidende Kritik. Die Gestalt des Satan im Hiob beruht auf einer unjüdischen Vorstellung. Darum möchte er auch den Verfasser für einen Nichtjuden halten. Für diese Annahme scheint ihm auch der Gottesbegriff des Buches zu sprechen. Hiob's Gott ist nicht der gnädige und barmherzige, langmüthige und huldreiche Gott Israels, vielmehr ein gewaltthätiges, herrschsüchtiges Wesen. Dem leidenden Frommen ertheilt dieser Gott keine gebührende Antwort auf seine Vorwürfe, heisst ihn vielmehr schweigen und drückt ihn nieder durch den Hinweis auf die menschliche Schwäche. Einen solchen Inhalt ergiebt der natürliche Sinn der letzten Reden im Hiob, die Beziehung derselben auf die göttliche Vorsehung ist ein apologetisches Hilfsmittel [2]).

Die ganze Stärke und Vorurtheilslosigkeit der Exegese Luzzatto's zeigt sich in seiner Behandlung des biblischen Textes. Tiefes poetisches Empfinden und ein feines Taktgefühl, eine seltene Kenntniss des biblischen Sprachgebrauchs und Vertrautheit mit der hebräischen Stilistik bis in ihre tiefsten Feinheiten befähigten ihn ganz besonders, alle Unebenheiten und Schwierigkeiten des biblischen Textes wahrzunehmnn und zu verbessern. Accente und Vocalzeichen, Consonantentext und Wortabtheilung waren ihm geläufig wie keinem Zweiten, seiner feinen Beobachtung entging keine Unregelmässigkeit und Härte

---

[1]) Oz. Nechm. das., vgl. besonders S. 6.
[2]) Ker. Chem. II, 121.

in ihnen, seinem scharfen Verstande offenbarten sich alle Mittel, klar erkannte Fehler durch Wiedereinsetzung des Richtigen und Ursprünglichen zu beseitigen. Im Kleinen und Einzelnen leistete er ganz Hervorragendes. Luzzatto's Kritik beruht nicht auf flüchtiger, oberflächlicher Betrachtung, sondern auf tief eindringender Forschung[1]), auf genauer Kenntniss der Geschichte des Kanons sowie der Entwickelung der hebräischen Schriftzeichen. Darum hat Luzzatto auch die seltene Genugthuung erlebt, dass seine Vorschläge zur Verbesserung des Textes der heiligen Schrift allgemein einleuchteten und bei allen Kritikern Annahme fanden.

Wohlmeinende Vorsicht, fromme Besorgniss, so führt er aus, haben vermöge der Vocalzeichen und Accente, die in ihrer heutigen Form alle jüngeren Ursprungs sind und erst aus nachtalmudischer Zeit herrühren, vielfach den Text der Bibel kleinen Aenderungen unterzogen, um falschen Deutungen (wie sie z. B. im samaritanischen Pentateuch häufig vorliegen) vorzubeugen. Darum können die traditionellen Erklärungen unserer Alten, können die Targumim, die Vocalzeichen und Accente nicht für die Exegese bindend sein; der vorurtheilslose Ausleger, der lediglich die Wahrheit, ausschliesslich den schlichten Wortsinn sucht, kann sich durch sie nicht immer in seiner Forschung leiten lassen[2]).

Die Accente wurden häufig so gesetzt, dass naheliegende anthropomorphistische oder ähnliche, gegen die Religion verstossende Auffassungen vermieden werden sollten. Luzzatto, der die Accente von ganzen grossen Stücken der Bibel auswendig wusste, widmete ihnen die eifrigste Beachtung, suchte alle Stellen auf, an denen dieselben irrthümlich oder dem einfachen Sinne zuwider gesetzt sind; in seinen Commentaren gab er häufig Abänderungsvorschläge, wie er auch in den Uebersetzungen von den geläufigen Accenten vielfach abweicht[3]). Oft boten ihm auch seine kostbaren Handschriften und alten Drucke von

[1]) Ker. Chem. VIII, 85 (vgl. Index raisonné, Note 273, S. 72) וזי כסוני אוהב החקירה החפשית אבל אני מגנה ה דבור ה חפשי אשר אין יסודתו על החקירה הפיושבת אלא על סה שעולה על הדעת בהשקפה ראשונה.

[2]) Einl. zu Jesaia, IX. Grundsatz in Il. Prof. Jsaia volgar. e commentato, p. 6.

[3]) Von den sehr zahlreichen Beispielen sei hier verwiesen auf den Commentar zu I M 1,11; 17,14; Jes. 1,13. Epistol. S. 457ff. Hebr. Br. an Senior Sachs. S. 1207—1222 (auch כ"ח Bd. IX).

den gangbaren Texten abweichende Lesarten. Luzzatto's Forschungen über die Accente haben ausserordentlich anregend und befruchtend gewirkt, und es wäre lohnend, das von ihm auf diesem Gebiete Geleistete zu sammeln und übersichtlich darzustellen[1]).

Die Vokalzeichen haben denselben Ursprung wie die Accente. In der uns vorliegenden Form dienen sie ebenfalls häufig dem Zwecke, Missverständnisse in der Deutung der heiligen Schrift zu verhüten. Zu diesem Behufe wurden in der Vocalisation vielfach Aenderungen gegen den üblichen Sprachgebrauch und die überlieferte Aussprache des Consonantentextes vorgenommen. Auch durch die Abschriften konnten sich Fehler in der Vocalisation und in der Orthographie (מלא und חסר) einschleichen. Wo wir solche erkennen und durch die sonstige Diction der Bibel belegen können, müssen wir sie unbedenklich beseitigen[2]).

Noch anregender für die Kritik sind Luzzatto's Anschauungen über die Schicksale unseres Consonantentextes. Hier hat er das Verdienst, als Erster bestimmte paläographische Gesichtspunkte angegeben zu haben, nach denen Irrthümer im Wortlaute der heiligen Schrift erkannt und das Ursprüngliche und Richtige wieder eingesetzt werden kann.

Vor der makkabäischen Zeit, bevor der Kanon gesammelt und zum Abschluss gebracht worden war, bevor es noch einen sorgfältig behüteten Mustertext gab, konnten leicht durch Abschriften Fehler in die Bibel eindringen. Namentlich trug der Uebergang von der althebräischen Schrift zu den gebräuchlichen sogenannten assyrischen Zeichen wesentlich zur Häufung solcher Fehler bei[3]). In der althebräischen Schrift

---

[1]) Ein Brief Luzzatto's über die Accentlehre ist veröffentlicht in S. Baer's תורת אמת, Roedelheim, 1852.

[2]) Hebr. Br., S. 367 ואם נצטרך להחליף הנקודות והטעמים אין רע. In den Comment. vgl. z. B. zu Jes. 1 12, wo sich auch Belegstellen für den Pentateuch finden und sonst häufig.

[3]) Dass die Schrift verändert wurde, beweist Luzzatto gegen den unhistorischen Satz: צורת האותיות הלכה למשה מסיני durch zwei schlagende Argumente. Die Tannaim hätten sich eine solche Anschauung nie ausdenken können, wenn sie nicht eine feste Ueberlieferung über den Wechsel der Schriftzeichen gehabt hätten. Ferner finden sich in der Bibel Textfehler, deren Möglichkeit nur aus der Aehnlichkeit der Buchstaben in einer von der unsrigen abweichenden, dem Samaritanischen ähnlichen Schrift erklären lässt; vgl. den Brief an Kirchheim in dessen כרמי שומר, S. 106ff.

gab es keine besonderen Schlussbuchstaben, überhaupt kein Merkmal für das Wortende; darum bemerkten die Schreiber nicht immer genau den Schluss eines Wortes und zogen Buchstaben, mitunter auch ganze Silben oder Worte fälschlich herauf oder herunter. Der Exeget muss in solchen Fällen nachhelfen und verstehen, Worte zu theilen oder zusammenzuziehen, um den richtigen Text zu ermitteln[1]). Luzzatto hat in seinen Erläuterungen Beispiele für beide Methoden. Die bekanntesten sind die Trennung der Worte in Jes. X, 25 in ואפי על תבל יתם, die Zusammenziehung von לחפרפרות in Jes. II, 20, die Lesung טובם כחדק ישרם מסוכה in Mi. 7,4. Mit welchem Stolze Luzzatto namentlich von dem Fund des ersten hier angeführten Beispiels sprach, wie eifersüchtig er sich die Priorität dieser Erklärung zu wahren suchte, ist aus seinem Briefwechsel hinreichend bekannt[2]); von welcher methodischen Bedeutung sie war, ergiebt die Zusammenstellung aller gleichartigen Conjecturen[3]).

Am Wortende pflegte man keinen Zwischenraum zu lassen; wo daher der letzte Consonant eines Wortes dem ersten eines folgenden gleich war, schrieb man ihn nur einmal und versah ihn mit einem Zeichen, das die Verdoppelung anzeigte. An einigen derartigen Stellen haben wir daher heute die nachträglich eingeschobenen kleinen Buchstaben (ועירא), z. B. I M 27,46 יצחק קצתי oder III M 1,1: ויקרא אל משה. Weit häufiger fehlt einer der beiden Consonanten ganz. Eine ganze Anzahl Schreibfehler der letzteren Art hat die Massora bereits angemerkt[4]), Luzzatto weist darüber hinaus auf andere Stellen hin, in denen der Endbuchstabe fehlt, weil das folgende Wort mit demselben Laut beginnt[5]).

---

[1]) Luzzatto hat natürlich nach demselben Verfahren auch unbekümmert um das Versende erklärt; vgl. z. B. Hebr. Br. S. 521, was er allerdings im Commentar zu Jes. 10, 4, S. 143 wieder zurücknehmen wollte. Auch glaube ich die richtige Erklärung von Ps. 42, 6.7 bei ihm gelesen zu haben.

[2]) Vgl. Hebr. Br., S. 350, 352, 379.

[3]) Vgl. Felix Perles, Analekten, S. 37.

[4]) Vgl. II. Sam. 5,2; II Kön. 13,6; Jer. 39,16.

[5]) So muss es Jer. 23,14 לבלתי ישבו und 27,18 לבלתי יבאו heissen, Jes. 45,18 עדיו יבואו ויבשו, wie die Massora zu Ez. 20,38 anmerkt; desgl. I. Chron. 17,11 כי ימלאו und I. Sam. 19,9 בידו ויבקש. Alle diese Stellen sind angeführt im Comm. zu I M 27,46.

Aus der Anwendung der althebräischen Schrift müssen wir auch einige Irrthümer erklären, an denen uns Verwechselungen von ähnlichen Consonanten vorliegen. Aus der Verwechselung von י und צ ist Jesaia XI, 15 das unverständliche בעים רוחו geworden; setzen wir das ursprüngliche בעצם ein, so gewinnen wir einen vorzüglichen Sinn. Häufiger sind die Beispiele, in denen א und ת verwechselt wurden. I. Sam. 24,11 muss der redende David ואחם sagen, umgekehrt Jeremia 3,8, wo von Juda in der dritten Person gesprochen wird, ותרא stehen; ein Beispiel im Aramäischen ist Esra 6,4, wo חדא neben dem masculinum אע stehen muss. נ ist mit פ verwechselt Ezech. 22,20, wo es והפחתי heissen muss (vgl. das. 20,21)[1]), mit כ Ezech. 23,21, wo es למעך heissen muss (vgl. 23,3)[2]). Wichtiger wurden die Erklärungen aus der Verwechselung von כ und מ. Sie werden belegt durch Stellen wie ויחם II Kön. 22,4, wo sich aus V. 9 (התיכו) ergiebt, dass ויתך gelesen werden muss. Nach Jud. 15,20 war Simson 20 Jahre Richter, während jer. Sota I,8 (17b) 40 Jahre citiert wird, wofür eine Erklärung nur möglich ist, wenn eine Verwechslung der Zahlzeichen כ und מ stattfand. So erklärt sich dann auch die Abweichung zwischen II. Chron. 22,2 und II Kön. 8,26 im Lebensalter des Königs Amazja. Nach demselben Gesetze ergiebt sich ein vorzüglicher Sinn für Ezechiel 3,12, wenn wir ברום כבוד ד' ממקומו lesen[3]). Die letztere Conjectur machte ausserordentliches Aufsehen und rief einen Sturm des Widerspruchs hervor. Sie war um so kühner, als jener Vers, welcher bisher die Vision vom Gotteswagen mit einer erhabenen Lobpreisung der Herrlichkeit Gottes abschloss, nun einen ganz nüchternen Sinn erhielt. Ueberdies hatte der Vers durch seine Verwendung in der Keduschah, einem wesentlichen Theile der Liturgie, eine ganz besondere Autorität. Nichtsdestoweniger hat Luzzatto seine Verbesserung aufrecht erhalten und gegen alle sprachlichen Angriffe verteidigt.[4]) Er emendirte eben nicht, um geistreich zu sein, sondern aus tiefem inneren Drange, die Wahrheit zu ermitteln. Wo er es aber that, war er sich über die Tragweite seiner Conjekturen

---

[1]) ברמי שומר das.

[2]) Ker. Chem. II, 130.

[3]) Selbstverständlich übersah Luzz. nicht, dass auch nach unserer üblichen Schrift Verwechselungen zwischen ähnlichen Buchstaben wie ר und ד, ב und כ u. a. leicht eintreten konnten.

[4]) vgl. besonders den lebhaften Streit mit Z. Frankel im Epistol. S. 663, 668, 670, ff.

vollständig im Klaren, und mit vollem Bewusstsein wich er vom recipierten Texte ab. Als man ihn einst darauf hinwies, dass schon die Talmudlehrer eine Erklärung gegeben hätten, die mit seiner Conjektur übereinstimme, erkannte Luzzatto dies an, fügte aber gleich hinzu, man dürfe darum keineswegs annehmen, die Amoraim hätten einen solchen Text vor sich gehabt oder gar eine Emendation desselben vorgeschlagen.[1]).

Seine unantastbare Frömmigkeit, seine naive Gläubigkeit nahmen keinen Anstoss daran, an der Läuterung des biblischen Textes mitzuarbeiten. Die Massora durfte keine hindernde Schranke für die Erkenntnis der Wahrheit bilden, kein dogmatisches Bedenken konnte von der Wiederherstellung des als richtig und ursprünglich Erkannten zurückhalten. „Wie sollen wir Iraeliten uns verhalten, wenn derartige Auslegungen bekannt werden, steht uns doch die Massora wie eine eherne Mauer entgegen", so fragte ihn Rapoport voller Bedenken auf die Mitteilung von seinen ersten Conjekturen hin.[2]) Luzzatto aber antwortete ihm fest, im vollen Bewusstsein seiner Gläubigkeit:[3]) „Auf Gott stütze ich mich und sage, dass wir Israeliten einen Gott der Wahrheit verehren, vor dem Heuchelei nicht gilt, der Herz und Nieren prüft . . . . . .; darum wollen wir einen Gedanken, der nicht rein ist, auslöschen aus unserem Herzen. So er uns aber rein erscheint in Wahrheit und Aufrichtigkeit, wollen wir ihn laut verkünden in öffentlicher Versammlung und nicht fürchten die Schmach der Menschen. Nachdem es uns durch unwiderlegliche Beweise klar ist, dass Vokale und Accente erst nach Abschluss des Talmud entstanden sind, nachdem wir die grössten alten Erklärer ausnahmslos vielfach von ihnen abweichen sehen, warum sollen wir uns da zurückhalten, wenn wir einen schwierigen Vers sehen, den alle Erklärer vergeblich zu erläutern suchten, warum sollen wir nicht sagen, dass die alten Schreiber zu trennende Worte vereinigten? Welche Bedeutung hat denn die Massora, die Sie eine eherne Mauer nennen, wer hat sie verfasst und wann ward sie aufgezeichnet? Wissen wir's denn nicht, dass die Massoreten erst lange nach den Punktatoren auftraten?

Was wir Israeliten demnach thun wollen, wenn derartige Erläuterungen öffentlich bekannt werden? Wir wollen unsern

---

[1]) Hebr. B. S. 325 מה שאמרת כי גם רז"ל
[2]) vgl. Ker. Chem. I, 22.
[3]) Hebr. Br. S. 172 (Ker. Chem. III, 198).

Glaubensbrüdern mitteilen[1]), dass die uns von den Vätern überlieferten Schriften im Verlaufe vieler Geschlechter mit aller möglichen, ganz wunderbaren Hut bewahrt wurden, sodass es in keiner anderen Litteratur ein Werk giebt, das wie sie rein ist von Textfehlern und Varianten. Jedoch auch diese sonst unerreichte Reinheit von allen Schlacken und Verderbnissen war bei der langen Zeit, die über unser Schrifttum hingegangen ist, unmöglich. Wie auch heute noch keine Bibel den Druck verlässt, ohne dass sich leichte Fehler darin finden, so erging es in der Vorzeit auch den handschriftlichen Werken.

Nur auf zwei Dinge wollen wir sorgtältig achten, da wo wir Aenderungen im Bibeltexte veröffentlichen. Wir wollen uns zunächst hüten, ohne absolute Notwendigkeit die Mauern der überlieferten Lesart einzureissen, ohne dass uns in Wahrheit und Aufrichtigkeit klar ist, dass die Worte des Textes, wie sie vorliegen, nicht einfach und zwanglos erläutert werden können, auch nicht, wenn wir die Bedeutungen der Worte aus den verwandten Sprachen zu ermitteln suchen. Wir wollen uns ferner hüten, unsere Emendationen in den Text aufzunehmen. Denn selbst da, wo kühne Conjecturen ganz neues Licht auf die Bedeutung der Schrift werfen, würde die geringste Unebenheit des emendierten Textes nur als Verschlechterung angesehen werden können.

Diese überaus freimüthige Auffassung gilt freilich nur innerhalb gewisser Grenzen. In den Propheten und Hagiographen haben wir allerdings das Recht, unbedenklich alles Störende aus dem Texte zu beseitigen, anders im Pentateuch. Fern sei es von uns, auch nur einen Buchstaben in der Thora zu emendieren". Aber auch hier macht Luzzatto nicht dogmatische, sondern historische Gründe für seine ablehnende Haltung geltend. Kein Buch, so führt er aus, wurde mit solcher Sorgfalt gehütet wie der Pentateuch; zu allen Zeiten wurde er öffentlich und privatim gelesen und studiert, in einem jeden Geschlechte war sein Wortlaut dem Volke geläufig, Gelehrte und Ungebildete kannten ihn zum grössten Teil auswendig, darum war es geradezu unmöglich, dass Textfehler oder Varianten in ihn Eingang fanden,

---

[1]) Das. 174 נודיע לבני ישרון כי ספרי אבותינו נשמרו במשך דורי דורות שמירה נפלאה בתכלית האפשר עד כי אין בכל ספרי חכמי הגוים הקדמונים ספר נקי כמוהם משבושים וחלופי נוסחאות אפס גם זאת הנקיון הגמור מכל משחת ומום קל בעוצם הדורות אשר חלפו על ספרינו היה מן הנמנעות וכמו שאנו רואים גם היום כי אין גם אחת מן המקראות אשר בדפוס שתהיה נקיה משגיאות קלות כן קרה הדבר גם בימי קדם בספרים כ"י.

ausser unbedeutenden Verschiedenheiten in der Orthographie, die uns jedoch keineswegs die Berechtigung geben, die Thora auf Grund unserer Conjecturen zu verändern. In langjährigem gewissenhaften Studium versichert er selbst, niemals Veranlassung gehabt zu haben, vom Consonantentext der Thora abzuweichen. In der geistvollsten Weise versteht er es, bedenklich erscheinende Varianten von Eigennamen aus dem Pentateuch zu erklären, דעואל (IV M. 1,14) und רעואל (das. 2,14.) gehen vielleicht auf einen ursprünglichen Namen (ורעואל=דרעואל) zurück. Desgleichen weisen דרנים (I M 10,4) und רודנים (I Chr. 1,7) auf einen gemeinsamen Namen דרדנים hin, der sich in Dardanii noch erhalten hat. Eine Analogie für solche Namenbildung bieten uns נף (Jes. 19,13 und ö.) und מף (Hos.9,6), die beide aus dem Namen Memphis entstanden sind.

Notiz.

Das Wort ἀκμή im Aramäischen. Die Behauptung (Monatsschrift 1899, S. 471), dass das griechische Wort ἀκμή im Aramäischen nicht vorkomme, ist nicht richtig, was namentlich in Bezug auf Lev. r. seet. 4, wo das Wort in corrumpirter Gestalt sich findet, hervorgehoben zu werden verdient. In der Deutung des fünffachen ברכי נכשי lautet ein Passus: ברכו ה' כל מעשיו בכל מקומות ממשלתו ברכי נפשי את ד' בשעה שעומד על קומי שלו ויוצא לפרגמטיא. Die Commentatoren meinen קומי bedeute soviel wie קומה und klinge an מקומות an. Allein die Construktion mit עמד על passt nicht, und es muss vielmehr אקמי = ἀκμή gelesen werden. An einen Gleichklang des griechischen Wortes mit dem hebräischen מקומות braucht man nicht zu denken, ebenso wenig wie man bei der LA. קומי anzunehmen hat, dass der Haggadist sich von der Aehnlichkeit des Ausdruckes leiten liess. Derselbe scheint vielmehr die Stelle dem Sinne nach gedeutet zu haben, wie aus Schochar tob zu Ps. 103 erhellt, wo die Deutung frei wiedergegeben ist: ואחד כשהוא יוצא לאויר העולם והולך לכאן ולכאן שנאמר בכל מקומות ממשלתו ברכי נפשי. Die Berechtigung der vorgenommenen Emendation ergiebt sich klar aus אגדת בראשית (Bet. ha-midr. ed. Jellinek, IV, S. 8), wo אקמי ausdrücklich vorkommt: מפני שהוא תינוק קטן אבל אם יגדל ויעמוד על אקמי שלו. Vgl. auch מדרש תדשא, ed. Epstein, S. XX: ו' קומות הן וכו', woselbst jedoch קומות „Lebenshöhe, Lebensalter" im Allgemeinen bedeutet.

Dr. S. Horovitz.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.
Für die Redaction verantwortlich: Dr. M. Brann, Breslau.

Die Erwähnung Jochanans des Hohenpriesters im Pseudojonathan zu Deuter. 33,11 und das angeblich hohe Alter dieses Targum.

Die in der Ueberschrift angedeutete Stelle aus Pseudojonathan zum Pentateuch nennt Geiger (Urschrift S. 479) „ein merkwürdiges Zeugniss für das hohe Alter“ dieses Targum. In der That hat auch von allen seinen Argumenten keins von jeher einen so tiefen Eindruck gemacht wie dieses. Indessen will es uns scheinen, dass eben dieser Erfolg an dem ganzen Argumente das Merkwürdigste sei. Denn in Wahrheit ist diese Stelle, wie hier nachgewiesen werden soll, nur ein Beweis mehr für den sehr jungen Ursprung des Pseudojonathan.

Für Geigers Beweisführung kommen zwar nur die Schlussworte dieser Stelle aus dem Segen Mose's an den Stamm Levi in Betracht; wir halten es jedoch für gut, auch das unmittelbar Voraufgehende mit hierherzusetzen. Nur die Uebertragung der drei ersten Worte dieses Verses ברך ד׳ חילו, welche ohne Belang ist, übergehen auch wir. Die übrigen Textesworte: „und seiner (Levis) Hände Werk nimm wohlgefällig auf; zerschmettere die Lende seiner Widersacher und seiner Hasser, dass sie nimmer sich erheben“ werden von Jonathan folgendermassen wiedergegeben: „und das Opfer aus den Händen Elijjahus, des Priesters, das er darbringt auf dem Berge Karmel, nimm wohlgefällig auf; brich die Lende Achabs, seines Feindes, und den Nacken der falschen Propheten, die ihm gegenüberstehen, und nicht mögen die Feinde Jochanans, des Hohenpriesters, einen Fuss zum Stehen

haben" וקרבן ידוי דאליהו כהנא דמקרב בטוורא כרמלא תקבל ברעוא תביר חרצא דאחאב סנאיה ופורקת נביי שקרא דקיימין לקובליה ולא יהא לסנאוי דיוחנן כהנא רבא רגל למקום

Die von uns hervorgehobenen Schlussworte sind allerdings für den ersten Blick sehr frappant. Indessen beruht diese Wirkung nur auf einer Art von Suggestion. Geiger ist hier sehr diplomatisch. Er vermeidet es, auch nur mit einem Worte anzudeuten, worauf diese historische Anspielung sich beziehe, als wäre dies selbstverständlich und gar nicht misszuverstehen. Um so mehr gewinnt der arglose Leser den Eindruck, dass unter dem „Hohenpriester Jochanan" kein anderer als Johann Hyrkan zu verstehen sei, unter dessen „Feinden" er sodann weiter die am Ende seiner Regierung hervorgetretene Gegnerschaft vermuthet. Und so ergiebt sich denn von selbst der Schluss, dass eine derartige Deutung nothwendig einer Zeit angehören müsse, die jedenfalls nicht weit abliegen kann von derjenigen Johann Hyrkans, und das „uralte" Targum erscheint demnach erwiesen.

Sieht man jedoch nur ein wenig genauer zu, so findet man sofort, dass die Rechnung unmöglich stimmen kann.

Dass wir es zunächst nicht mit einer alten Uebersetzung hier zu thun haben, würde allein schon der Umstand beweisen, dass der Prophet Elia in ihr als „Priester" figuriert; denn das Priesterthum Elias stammt erst aus der jüngeren Aggada her[1]). Aber auch abgesehen hiervon, darf man wirklich annehmen, es habe je ein Targumist Johann Hyrkan und seine persönliche Gegnerschaft in einem Athem zu nennen gewagt mit dem Propheten Elia und seinem Kampfe gegen die Baalspriester auf dem Karmelberge? Eine solche Parallele wäre auch im Munde von Schmeichlern ganz undenkbar! Und nun vergegenwärtige man sich ferner, wer eigentlich die Gegner Hyrkans waren, auf die hier das Gebet Moses, „sie sollen

[1]) Es beruht nämlich auf der Identificierung Elias mit dem Priester Pinchas. Siphré jedoch weiss noch nichts von dieser Identität, wohl aber das junge Pirke R. Eliëser (cfr. Jalkut, Anfang des Absch. פנחס) und Pseudojonathan (zu Num. 25,12). Dasselbe scheint auch der Fall zu sein bei Bemidbar rabba (cfr. Cap. 28, Abs. 4), ob auch bei Tanchuma, ist zweifelhaft (cfr. Buber zu Tanch., Abschn. פנחס, Note 19) Der uns so sehr geläufige Satz פנחס זה אליהו ist ein Citat des Jalkut (a. o., a. O.) aus einem unbekannten מדרש und wird dort auf Simon b. Lakisch zurückgeführt; er ist also bestenfalls nicht älter als das zweite Amoräergeschlecht. Indessen muss es noch sehr bezweifelt werden,

keinen Fuss zum Stehen haben." bezogen werden soll! Also die Pharisäer, die von der Volksgunst getragenen frommen Gesetzeslehrer, zu denen das ganze Volk in Liebe und Verehrung aufblickte, sie sollte ein Meturgeman öffentlich bei der Thoraverlesung zu verwünschen und auf eine Stufe mit dem Sünder Achab und den Götzenpriestern zu stellen gewagt haben, während doch alle Quellen, von der Tosefta und den Talmuden bis Josephus, darin übereinstimmen, dass selbst Sadducäer in Amt und Würden nicht den Muth hatten, ihre abweichenden religiösen Ansichten bei ihren Amtshandlungen geltend zu machen, sondern stets „wenn auch widerwillig und gezwungener massen" der Meinung der Pharisäer sich fügten, „weil sie sonst", wie Josephus ausdrücklich bemerkt[1]), „von der Menge nicht geduldet worden wären?" Und sie sollten eine solche Uebersetzung ruhig geduldet haben, ja diese Uebersetzung sollte sich sogar von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt und bis in die späteste Zeit erhalten haben? Das wird kein Mensch für glaublich halten.

Dass die Sache irgendwo einen Haken haben müsse, ersieht man übrigens auch daraus, dass Geiger selbst merkwürdig

---

ob er auch nur so alt ist. Denn Genesis rabba weiss noch nichts von der priesterlichen Abstammung Elias, was um so bezeichnender ist, als daselbst (Cap. 71 gegen Ende: vgl. auch Jalkut § 128) die Frage nach der Herkunft Elias eigens aufgeworfen und ausführlich erörtert wird. Zur Beantwortung derselben werden dort die Ansichten R. Eleasars und R. Nehorais, zweier dem dritten Geschlechte angehöriger Amoräer, mitgetheilt, u. zw. war nach jenem Benjamin, nach diesem aber Gad der Stammvater des Propheten, was beide durch Schriftstellen zu belegen suchen. Schliesslich wird daselbst noch erzählt, dass diese Streitfrage einmal durch Elia selbst dahin entschieden worden sei, dass er „ein Nachkomme Rahels sei" פעם אחת נחלקו רבותינו בדבר אלו אומרים משל גד ואלו אומרים משל בנימין (הוה אליהו). בא ועמד לפניהם. אמר להם רבותינו מה אתם נחלקים עלי אני מבני בניה של רחל. Man sieht, der Gedanke an die Möglichkeit priesterlicher Herkunft lag diesem Midrasch noch vollständig fern. Dagegen hat das späte Tanna de-Be Elijahu hierzu schon einen Zusatz (Elij. rabba Cap. 18, vgl. auch Jalkut I B. König. § 208), in welchem hierauf bereits angespielt wird. Darin wird nämlich Elia die Frage entgegengehalten: „Bist du denn nicht Priester?" ולא כהן אתה, was aber selbst dort noch von Elia verneint wird. Die gleiche Frage הלא כהן הוא מר „ist denn der Herr nicht Priester?" wird an Elia auch im Talmud (Mezia 114b) gerichtet, was aber hier von ihm nicht bestritten wird (vgl. jedoch Tossaphoth z. St. Stw. מהו שימדרו).

[1]) Antiqu. XVIII, Cap. 1,4 πράσσεταί τε ὑπ' αὐτῶν (τῶν Σαδδουκαίων) οὐδὲν ὡς εἰπεῖν. ὁπότε γὰρ ἐπ' ἀρχὰς παρέλθοιεν, ἀκουσίως μὲν καὶ κατ' ἀνάγκας, προσχωροῦσι δ' οὖν οἷς ὁ Φαρισαῖος λέγει, διὰ τὸ μὴ ἄλλως ἀνεκτοὺς γενέσθαι τοῖς πλήθεσιν.

wenig Aufhebens von dieser Stelle macht und sich sehr vorsichtig und zurückhaltend äussert. Er erwähnt Johann Hyrkans selbst auch nicht mit einem Worte, redet vielmehr nur von den Hasmonäern im Allgemeinen. Er sagt nämlich (a. a. O.): „Eine solche Deutung konnte nur in einer den Hasmonäern freundlichen Zeit entstehen und im Munde der Meturgemanim sich erhalten." Man sieht, G. ist hier etwas dunkel und vor Allem sehr kleinlaut, was gar nicht seine Art ist.

Ein Blick in den Raschi-Commentar zur Stelle, und das Räthsel ist gelöst; denn die darin angeführte haggadische Auslegung giebt uns vollständigen Aufschluss über den wahren Sinn der Jonathan-Stelle.

Hören wir indessen vorerst, was die Haggada überhaupt zu dieser Schriftstelle bemerkt! Im ältesten Midrasch zum Deuteronomium, dem Siphré, finden wir (Piska 352) zu unserer Stelle zwei Auslegungen. Die eine bezieht die Stelle allgemein auf alle, welche das Priesterthum des Hauses Levi anfechten מחץ מתנים קמיו, כל מי שמעורר כנגדו על הכהונה מיד נופל. Die andre, offenbar schon etwas jüngere, fasst sie im Grunde in gleichem Sinne auf, nur dass sie in ihr bereits eine Beziehung sucht auf bestimmte historische Vorgänge, nämlich einerseits auf die Empörung Korachs, andererseits auf den Eingriff König Usia's in die Rechte des Priesterthums ד"א מחץ מתנים קמיו זה קרח ומשנאיו מן יקומון זה עוזיהו. Mehr, als Siphré hier bietet, findet sich zur Stelle[1]) auch in keinem der übrigen bekannten Midrasch-Werke.

In späterer Zeit jedoch scheint diese Auslegung nicht mehr befriedigt zu haben. Offenbar fand man eine solche Bezugnahme auf Korachs Empörung, die zur Zeit des Moses-Segens ja bereits längst abgethan war, nicht am Platze, und andererseits wiederum eine solche auf Usija für bedenklich, weil sie für den „frommen" König gar zu hart erscheinen mochte. Man versuchte es daher einmal damit, unter den „Widersachern und Hassern" im Segen Moses anstatt, wie bisher, Gegner des Priesterthums vielmehr Feinde des Volkes und der Religion zu verstehen, gegen welche Priester den Kampf geführt. Und so bot sich denn nunmehr aus der Geschichte Israels eine ganz neue und ungleich ansprechendere Beziehung dar, einerseits im Hinblick auf die Makkabäerkämpfe, andererseits aber auch, — nachdem einmal Elia mit dem Priester Pinchas für identisch galt — im Hinblick auf den Kampf dieses

[1]) vgl. jedoch unten S. 485 Anm. 1.

Propheten mit den Baalspriestern. Ob diese letztere Deutung, nämlich auf Elia, auch schon in einem Midrasch sich vorgefunden habe und von Pseudojonathan dann nur benutzt worden sei, lässt sich nicht mehr feststellen, wenn wir es auch mit vieler Wahrscheinlichkeit vermuthen dürfen. Dagegen wissen wir aus Raschi genau, dass eine, zweifellos sehr junge Haggada thatsächlich jene Stelle im Segen Moses auf die Makkabäerkämpfe bezogen hat.

Nachdem nämlich Raschi in seinem Commentar zunächst die Deutung des Siphré, welche die Stelle auf das Priesterthum und seine Gegner bezieht, wiedergegeben, heisst es bei ihm dann wörtlich weiter: „Eine andere Auslegung lautet: „er (Mose) sah im Geiste voraus, dass einst Hasmonai und seine Söhne werden einen Kampf zu bestehen haben mit den Heiden, darum betete er für sie, weil ihrer nur wenige waren, die zwölf Söhne Hasmonais und Eleasar gegen viele Myriaden u. s. w." ד"א ראה שעתידין חשמונאי ובניו להלחם עם עובדי כוכבים והתפלל עליהם לפי שהיו מועטים י"ב בני חשמנאי ואלעזר כנגד כמה רבבות וכו'[1]).

Nun wissen wir auch genau, was die Stelle im Jonathan eigentlich besagen will. Wir wissen nun, dass in ihr gar nicht von Johann Hyrkan, sondern von den Makkabäern die Rede ist, und ihre Feinde, die Syrer sind es, von denen hier gesagt wird, „sie sollen keinen Fuss zum Stehen haben." Wir sehen aber auch zugleich, dass diese Uebersetzung ebenso wie die Haggada bei Raschi bereits einer Zeit angehören, welche an jene glorreiche Erhebung der Makkabäer nur noch eine sehr schwache und dunkle Erinnerung sich bewahrt hatte, in welcher selbst der Name des greisen Führers und Oberhauptes der Makkabäerhelden bereits aus dem Gedächtnisse geschwunden war. Denn wie in jenem Midrasch Mattathias, der Hasmonäer, mit Hasmonai, dem Stammvater, verwechselt wird, ebenso erscheint in unserer Uebersetzung als Repräsentant der Makkabäer an Stelle des Mattathias, des Sohnes Jochanan's, Jochanan der Vater, den sie zudem noch als „Hohenpriester" bezeichnet, genau der gleiche Irrthum, der uns auch sonst in den litterarischen Erzeugnissen aus später Zeit wiederholt begegnet, wie im Josippon und dem Gebete על הנסים der „Te-

[1]) Auch Gen. r. Sect. 99, Abs. 2 (vgl. auch Tanchuma zu ויחי Abs. 14 und Schocher-tob Ps. 67) wird die Stelle auf die Hasmonäerkämpfe gegen die Syrer bezogen.

philla.“ Das angeblich „merkwürdige Zeugniss für das hohe Alter“ des Jonathan ist demnach in Wahrheit vielmehr ein sprechendes Zeugniss für dessen sehr jungen Ursprung.

Die hebräisch-arabische Sprachvergleichung des Jehuda ibn Koreîsch.

Von
Dr. S. Eppenstein.

Zu den merkwürdigsten Erscheinungen der jüdischen Litteratur im Mittelalter gehört wohl jedenfalls die Risâle des Jehuda ibn Koreîsch aus Tahort in Nordafrica [1]). Sein Versuch, im Anschluss an die eindringliche Empfehlung des Targumstudiums zum Zweck eines besseren Verständnisses des Bibeltextes [2]), das Sprachgut der heiligen Schrift mit dem Aramäischen, Neuhebräischen und Arabischen zu vergleichen, muss als erstes derartiges Litteraturerzeugniss besonders beachtet werden. Ist es doch der erste Erfolg, den die bereitwillige Annahme des arabischen Bildungselementes seitens der Juden gezeitigt hat. Ibn Koreîsch gebührt das Verdienst, zuerst die Sprachvergleichung angebahnt zu haben; gleichsam auf seinen Schultern stehen Dûnasch ben Tamîm, dessen sprachvergleichendes Werk uns allerdings nur aus Citaten bekannt ist, Ibn Ganâh, der in seinem Doppelwerk, Kitâb-al-Tankîh, Buch der Untersuchung, und besonders im Wurzelwörterbuch, dem ס׳השרשים, von der Sprachvergleichung einen grossen Gebrauch macht [3]), und

---

[1]) Herausgegeben von Bargès et Goldberg, Paris 1857. Die Litteratur über ihn findet sich zusammengestellt bei Bacher, Die hebr. Sprachwissenschaft vom X—XVI Jhrhdrt. in Winter u. Wünsche's Anthologie Bd. II, p. 320—21. Hinzuzufügen ist noch: Weiss דור דור ודורשיו Th. IV (Wien 1887), p. 145. Anm. 5., u. p. 227., ferner Bacher, die Anfänge der hebr. Grammatik, Leipzig 1895, p. 63—70.

[2]) Vgl. Risâle p. 1. vorletzte Zeile u. fgg.: למא פי אלתרגום מן אלפאידה ומא ידרך בה מן אלמנאפע אלואידה ואלתפאסיר אלראפדה ואלתבאינאת אלשאהדה. Die Uebersetzung dieser Einleitung siehe bei Bacher in Winter u. Wünsche l. c. p. 142—143.

[3]) Die hebr.-arab. und hebr.-neuhebr. wie hebr.-aramäische Sprachvergleichung des JG sind dargestellt von Bacher, in den Sitzungsber der Wiener Academie der Wissensch. 1884 u. 1885. Ergänzungen zu ersterer bietet eine von mir im October-December-Heft der REJ Jhrg. 1900 erscheinende Abhandlung über Ishâk Ibn Barûn.

Ishâk ibn Barûn, der der hebräisch-arab. Sprachvergleichung ein besonderes Werk gewidmet hat, das Kitâb-al-Muwâzana, Buch der Abwägung oder Vergleichung [1]).

Bevor wir nun an eine nähere Darstellung von Ibn Koreîsch's [JK] hebr.-arab. Sprachvergleichung herantreten, seien einige Erörterungen über unseren Autor selbst, sowie über seine Stellung, in der jüdischen Litteratur gegeben.

Als Lebenszeit JK's kann der Zeitraum von der Mitte des IX. bis Anfang des X. Jahrhunderts angenommen werden. Es bestimmt sich dies einerseits durch den Umstand, dass er noch mit Eldad ha-Dani zusammengetroffen ist [2]), von dem er die Redewendung יש לי שניה hörte in dem Sinne von „ich habe eine Beschäftigung [3])", womit er auch תשגה Prov. 5,20, שגיון Habakuk 3,1 und Ps. 7,1 erklärte. Andrerseits hat JK noch das Erscheinen von Saadia's Bibelübersetzung und Erklärung erlebt [4]).

Jehuda ibn Koreîsch hat wohl jedenfalls später in Kairuân gelebt, oder zum Mindesten engere Fühlung mit den Gelehrten dieser Gemeinde unterhalten, wie dies aus einem anonymen

---

[1]) Ueber diesen vergleiche meine in voriger Note genannte Studie.

[2]) Vgl. hierüber besonders P. F. Frankl in Monatsschrift Jhrg. XXII p. 496, Weiss l. c. und Abr. Epstein, Eldad Hadani etc., Wien 1887, p. VII.

[3]) Die Quelle dieser Mittheilung ist JG's Wb. s. v. שגה (ed. Neubauer, p. 702—3, hebr. Uebersetzung ed. Bacher, p. 497). Indessen ist zu bemerken, dass es im arab. Original l. c. p. 703 heisst: וזעם, was nur eine vermuthungsweise Aeusserung bedeutet, während JT es mit ויאמר übersetzt. — Wie Frankl l. c. p. 495 ausführt, hat J. K. Risâle p. 99, 17 fgg. שגה zusammengestellt mit שיג I Reg. 18, 27, wozu noch bemerkt sei, dass auch JG Wb. 717 sv. שיג dies erklärt durch תעלק בשי „an einer Sache ganz und gar hängen", also gleich arab. אשתגאל, womit auch שגה übersetzt wird.

[4]) Vgl. hierüber besonders Frankl in Monatsschrift XXIV, p. 34—38, wonach JK in seinem Excurs, Ris., p. 36 fgg, sich besonders gegen Saadias Bibelwerk in Angriffen ergeht, wodurch sich Saadia zu einer Ueberarbeitung seiner Schriften veranlasst gesehen hätte. — Hier sei auch hingewiesen auf Ris., p. 39, 14 fgg. besonders Z. 18 fgg, wo JK bei Erklärung von חליתה Hosea 2,15 und חלי Prov. 25,12 gegen einen Uebersetzer — וכך אלגאם מן פסר — sich wendet, der das Wort an ersterer Stelle mit arab. חלי wiedergiebt, während dies im Arab. eine allgemeine Bezeichnung von Schmuck ist — אסם גאמע לאנואע כתירה — im Gegensatz zum Hebr., wo es, wie in חלאים Cant. 2,7, eine besondere Art von Schmuck bedeutet שי קאים בשכצה. Saadia übersetzt Prov. 25,12 (ed. Derenbourg

Commentar zur Chronik hervorgeht[1]). Aus den in demselben enthaltenen Anführungen lässt sich auch auf einen besonderen Commentar JK's zur Chronik schliessen, wie er auch wahrscheinlich noch ein besonderes Wörterbuch, ausser der Risâle, verfasst hat[2]).

Das Werk JK's hat, obwohl es bahnbrechend auf seinem Gebiete war, insofern wenig Spuren in der jüd. Litteratur, hinterlassen, als unser Autor, ausser von dem anonymen Commentator der Chronik, nur citiert wird von Menachem ben S'ruk, Dûnasch ben Labrat, Ibn Ganâh, Abraham ibn Esra, dem Karaeer Jehuda Hadassi[3]) und Tanhûm aus Jerusalem[4]). Soweit unsere Kenntniss, nach dem uns zugänglichen Material reicht, haben den grössten Gebrauch von JK's Werk gemacht: Dûnasch ben Labrat, dessen Liste der aus dem Arabischen zu erklärenden Worte viele Uebereinstimmungen mit JK aufweist,

---

p. 148) mit חלין und bemerkt, es sei dies ein aus mehreren Gattungen bestehender Schmuck. Der sogen. Saadianische Comm. zu Cant., ed. Merx (Heidelberg 1882) hat zu חלאים 7,2: כרו (l. c. p. 33., vgl. auch die Einleitung ibid. p. 27). Raschi im Comm. zu Hosea a. l. hat auch י' קישוט בל' ערבי. Der anonyme Commentar zu d. XII kl. Propheten in einem Oxforder Cod., aus dem Schröter in Merx' Archiv I und II Hosea u. Joel ediert hat, übersetzt es (l. c. I p. 31) mit בשרדא „mit ihrem Unheil" — von חלי Krankheit; vgl. auch ibid. II p. 36—38.

[1]) Es ist dies der von R. Kirchheim, Frf. a. M. 1874, veröffentlichte Comm., den der Herausgeber den Schülern Saadias zuschreibt und in's X. Jahrhundert ansetzt. In diesem Comm. wird unser Autor theils allein, theils zusammen mit den אנשי קירואן erwähnt; cf. auch Frankl l. c. p. 114 Anm. 1. Bemerkt sei noch, dass sich in dem genannten Comm. p. 9. zu I Chron. 2,3 eine Deutung des Namens שלה Gen. 38,5 findet, die sich, unseres Wissens, sonst nur noch bei Tobia ben Elieser im Lekach Tôb a. l. (ed. Buber, p. 96b) findet, cf. Buber l. c. Anm. 12.

[2]) Cf. darüber Bacher, Die Anfänge der hebr. Grammatik, Leipzig 1895, p. 69. Dieses Wörterbuch war jedenfalls nach dem System der Buchstabentransposition geordnet, wie es deutlich hervorgeht aus den Worten Ris. 43,20 יגד פי באב אלימד מן דלך אלגנו. Daher konnte darin auch beim Buchstaben Alef enthalten sein die Erklärung von Zach. 11,13 בית היוצר = בית האוצר, die Dûnasch in der Kritik gegen Saadia ed. Schröter, No. 148 im Namen von JK. citiert.

[3]) Cf. Pinsker, Likkute Kadmon., p. ק"ז Ende.

[4]) Vgl. über dessen Citierung von JK in der Einleitung seines Bibelcomm., den sogen. בלּיאת, bei Kokowzoff in der Ausgabe von Tanhûms Comm. zu Jona, S.-A. aus der Zeitschrift El-Muzaffarijjâ, St. Petersb. 1897, p. 125, Anm. 10.

Ibn Ganâh und Abr. ibn Esra, die ihn citieren[1]), und schliesslich Ishâk ibn Barûn, dessen hebr.-arab. Sprachvergleichungen sich mannigfach mit denen JK's berühren[2]). Ferner lassen sich bei folgenden Autoren Uebereinstimmungen nachweisen mit JK, die man vielleicht als Entlehnungen aus der Risâle ansehen kann:

Haî Gaon. In seinem Hâwi finden sich einige Vergleichungen mit dem Arab., die uns schon bei JK begegnen[3]) So die Erklärung von אֻרוֹת I Reg. 5,6 durch arab. אואני „Futtertrog[4]);" ferner die Erklärung von אפל „dunkel sein" durch das gleichlautende arab. Wort[5].)

Mose ibn Chiquitilla, dessen Vergleichung von גד Jes. 65,11 mit arab. גד Glücksstern sich schon bei JK findet[6]).

David ben Abraham. Bei diesem Lexicographen, dessen Zeitalter sich nicht genau bestimmen lässt, der jedenfalls aber erst nach JK gelebt hat, finden sich auch einige Analogieen mit

---

[1]) Die Berührungen zwischen JK und JG hat Bacher in seiner Schrift über JG's hebr.-arab. Sprachvergleichung zusammengestellt, jedoch manches nicht angegeben; weiterhin sollen dieselben, soweit möglich, ergänzt werden. — Ueber Berührungen JK's mit Abr. ibn Esra cf. Bacher, Abr. ibn Esra als Grammatiker, wo in der Darstellung von JE's hebr.-arab. Sprachvergleichung, p. 164 fgg, auch die Uebereinstimmungen mit JK angegeben sind; vgl. auch ibid. p. 174—75. Es erübrigt sich ein Eingehen auf die Ansicht von Goldberg, Einleitung zur ed. der Risâle, p. XXVII, dass A. i. E. das Werk JK's nicht mehr vorgelegen habe und er es nur von Hörensagen gekannt habe.

[2]) Das Verhältniss von JB zu JK ist in meiner bereits erwähnten, demnächst erscheinenden Abhandlung über JB eingehend besprochen worden. Nachzutragen wäre noch die Vergleichung des Hitpael im Hebr. mit der V Form des arab. Verbum bei JB. Muwâzana, p. 10 nach dem Vorgang von JK Ris., p. 96; cf. auch Bacher Anfänge etc., p. 65.

[3]) Das Original der folgenden Stellen verdanke ich gleichfalls der Freundlichkeit des Herrn Staatsrath Dr. Harkavy in St. Petersburg.

[4]) Cf. Ris. p. 61 סדאור והי אואני באלערביה mit den Worten Haî's אלמעאלף ואלואחד מי לגה אלערב אני וליס אליו"ד אצל פיה קד קיל ארוות. Dieselbe Verglchg. hat auch JG. Wb. 68,2: cf. auch Bacher, Sprachvglchg., p. 26, wo jedoch auf die Uebereinstimmung mit JK nicht hingewiesen ist.

[5]) Vgl. Ris., p. 63 Ende und Hai: אפל אלטלמה אלך אדא נאבת אלשמס קאל אלערב אפלת אלשמס. Dieselbe Vergleichung haben auch JG Wb. 64,24—25, und Ibn Barûn, Muwaz., p. 39 s. v.

[6]) Cf. Abr. ibn Esra im Comm. a. l. und besonders Poznański, Mose ibn Chiquitilla etc. Berlin 1895, p. 147—148.

dem Arab. die uns schon bei JK begegnen[1]): So z. B. die Vergleichung von יַזַּע Exod. 28,28 – יתזחזח „sich entfernen[2])“, von לוּעַז Ps. 114,1 mit arab. לגז tadeln, schmähen[3]), von נִקְלֶה Ps. 38,8 mit אנקלא „brennen[4]).“

Einen sehr grossen Gebrauch hat jedenfalls auch von der Risâle gemacht der Verfasser der Glossen zu Ibn Ganâḥs Wörterbuch die sich in dem Rouener Ms. finden[5]). — Zu erwähnen ist noch, dass sich in Raschi's Pentateuchcommentar zu Gen. 25,20 eine Vergleichung mit dem Arab. findet, פדן gleich arab. פדّאן „Stück Feld“, die ausser bei dem nach Raschi lebenden Abr. ibn Esra, nur noch bei JK vorkommt. Vermuthlich hat Raschi diese Bemerkung aus Mose ha-Darschan's Werk geschöpft, der wohl manche seiner Erklärungen aus dem Arabischen der Risâle JK's entnommen haben mag[6]).

Die Theorie von JK's sprachvergleichender Methode baut sich auf dem Grundsatze auf, dass die Hebräer und Araber stammverwandt sind, und, dass infolge des Nachbarverhältnisses der beiden Länder, eine Vermischung und gegenseitige

---

[1]) Die hebr.-arab. Sprachvergleichung dieses Autors hat Bacher zusammengestellt im Anhang seiner Darstellung über J.G's hebr.-arab. Vergleichg., p. 71—78.

[2]) Cf. Bacher l. c. p. 74 mit Ris., p. 72, 3.

[3]) Cf. Bacher ibid. mit Ris., p. 42 Ende: תפסירה לאגז mit Berufung auf den talmud. Sprachgebrauch. Hier sei eine andere Analogie mit dem Arab. erwähnt, die Dûnasch's in der Kritik gegen Saadia No. 45, p. 15 wonach es bedeutet „Ehebruch treiben“ ופתרונה כמשמעה בל' ערבי כמו משחית נואף, כי הערביים אומ' לעז האיש באשה כלו' נאף בה; und diese Deutung, die sich auch im Arab. belegen lässt, passt entschieden besser auf die Aegypter.

[4]) Vgl. Bacher ibid. p. 73 u. Ris., p. 82,5 fgg.

[5]) Vgl. Bacher ibid. p. 29 u. ibid. Anm. 5, ferner Kokowzoff's russ. Abhandlung über Ibn Barûn, p 92—93 über die Entlehnungen in Rg. aus JK. Bemerkt sei übrigens noch, dass die Vergleichung der Rg. 34 bei JG Wb. 413 zu נהק Hiob 6,5 u. 30 nach JK Ris., 77, 9—10 sich auch bei Simon b. Zemah Durân in seinem Hiobcomm. a. l. findet: יכן בל' ערבי לשון צעקה בפרא נוהג לשון נהיקה ובשור לשון געיה

[6]) An der Zugehörigkeit dieser Bemerkung zu Raschi ist nicht zu zweifeln, da auch das Münchener Ms. von Raschi's Pent.-Comm. dieselbe enthält, vgl. Berliners Raschi-Ausgabe, p. 22, Note 15. Uebrigens lässt sich auch die von Raschi an erster Stelle gegebene Erklärung von

Entlehnung von Worten natürlich erscheint[1]). Als besondere Momente von JK's Sprachvergleichung seien erwähnt, dass er einmal von „vielen dem hebräischen Sprachgut fremden Worten" spricht, die „eigentlich arabisch sind": כמא לנא נראיב כתירה עבראניה[2]), ein ander Mal ein Wort als rein arabisch hinstellt: ערבי מחץ[3]).

פדן gleich צמד בקר durch dasselbe arab. Wort, פדאן ohne Teschdîd, wiedergeben. — Die ursprüngliche Quelle bei Mose ha-Darschan für Raschi betreffs dieser arab. Analogie vermuthen wir deshalb, weil sich diese Vergleichung nicht bei Dunasch ben Labrat findet, der sonst, theils direct citiert, theils ohne Anführung, Raschi als Quelle für arab. Analogieen dient. Dass Mose ha-Darschan die Risâle benutzt hat, geht aus seiner in Raschis Comm. zu תשגה Prov. 5,20 mitgetheilten, allerdings auf einem Missverständniss beruhenden Bemerkung hervor, vgl. Frankl, Monatsschr. XXII, p. 495.

[1]) Vgl. Ris., 2,11 und lies Z. 17: פתשאבהת אללגה מן קבל אלסמאונה etc. Den Grund der Nachbarschaft führen auch an Mose ben Esra im בתאב אלמחאצרה ואלמדאכרה im ersten Capitel: cf. Kokowzoff's Ausgabe desselben, S.-A. aus der Wostotschnia Samjätki, St. Petersburg 1895 p. 215,8: אמא אלמקארנה אלתי בין אללגאת לגאת אעני אלעבראניה ואלסריאניה ואלערביה פבסבב תצאקב אלדיאר והדאני אלאמצאר חתי לא פרק בינהמא, und ferner Tanhûm im Comm. zu Josua 15,47 (ed. Harbrücker, 1862, p. 30), der hieraus die gleiche physische Beschaffenheit der Hebräer und Araber ableitet; vgl. Goldziher, Studien über Tanhum, p. 22.

[2]) Vgl. Ris., 11,3—4, wo uns jedoch die eigentl. Erklärung von פז „sich freuen". — so muss sicher Z. 3 statt פז gelesen werden — im Arab. zu belegen nicht möglich ist. — Uebrigens spricht auch Dav. b. Abraham von solchen fremden, dem arab. entlehnten Worten, zu denen er auch gleich JK l. c. Z. 5 גלדי Hiob 16,15 zählt, vgl. Bacher l. c. p. 72—73, u. besond. p. 73 Anm. 4.

[3]) Ris. 69,5. Dort vergleicht JK יגרץ Hiob 36,27 mit arab. גרץ in der Bedeutung „aufgesogen werden": יגרץ נקט אלמיאה JK bemerkt hierbei ausdrücklich, dass das Wort nicht zu stellen ist zu נגרץ Num. 9,7 im Sinne von ינתקץ, was vielleicht gegen Saadia gerichtet sein mag, der Hiob a. l. (ed. Cohn p. 79) ינקץ hat. — Uebrigens findet sich dieselbe Analogie aus dem Arab. bei dem dem XIV Jahrhundert angehörenden Salomo b. Samuel aus Gorgang, Verfasser eines hebr.-persischen Wörterbuches, von dem Bacher im Jahresbericht der Landesrabbinerschule zu Budapest 1900 handelt: vgl. dort p. 71. Salomo b. Samuel zählt יגרץ zu den 3 Wörtern des Buches Hiob, die nur dem arab. Wortschatz entlehnt sind: והן ג'מלה מצויות בל' ערבי ולא בל' אחרת יגרץ יקרקי והמתו. Letzteres Wort hebt auch David b. Abraham als fremdes dem Arab. entlehntes Sprachgut hervor; cf. Bacher, Sprachvergleichung, p. 73.

JK bedient sich, um Analogieen mit dem Arabischen zu gewinnen, auch des Sprachschatzes des Korân [1]), wie auch der Dichter [2]); an einer Stelle citiert er auch ein arabisches ethisches Werk אלואידד [3]).

Das Werk JK's ist insofern bemerkenswerth, als es auch Ansätze zu einer grammatischen Vergleichung des Hebräischen mit dem Arabischen hat. Jedoch erstrecken sich diese, denen er am Schlusse seines Werkes einen Raum gewährt, nur auf die Formenlehre und auf den gemeinsamen Gebrauch der Partikeln כ, ל und מ. Im lexicalischen Theile finden sich nur folgende zwei grammatische Analogieen: 1. Das אם in einer disjunctiven Frage hat die Bedeutung des arab. أَمْ im gleichen Fall: — וכדלך כל אם יתקדמה ה'א — so z. B. אם אנוכי ילדתיהו Num. 11,12, אם ילין Hiob 39,9 u. a. m.[4]) 2. בדי Jer. 51,58; Hiob 39,25 ist gleich dem arab. בדא oder לדא im Sinne von „bei, zu", wie عند im Arab. [5]).

---

[1]) Ris., p. 80,18 zu פוטר Prov. 17,14 gleich arab. انفطار „sich spalten" citiert er Sûre 82 v. 1; p. 81, 13 citiert er Sûre 87 v. 12; p. 85, 4—5 citiert er zu חשב = חסב Sûre 75,36 u. 104,3.

[2]) Ris., p. 70,3 zu בדי; p. 80,9 zu יפיח gleich יתפוח, cf. meine Studien über Jos. Kimchi Monatsschr. XLI, p. 160, Anm. 1; p. 82, dritte Zeile von unten, wo er die arab. Wendungen قرت العين „das Auge ist kühl, d. h. ruhig in Freude" und سخنت العين „das Auge is heiss in Schmerz" — so ist zu lesen, anstatt מכנת des Textes — durch einen arab. Vers belegt. [Uebrigens gehört hierzu nach Nöldeke bei Barth, Fâsiḥ des Ṭa'lab, p. 27 auch das neuhebr. קורת רוח Gemüthsruhe, Abot III, 17].

[3]) Ris., p. 79,1 zur Erklärung von ועפר בעפר II Sam. 16,13. Aus dieser arab. Litteraturgattung citiert auch Mose ben Esra in seiner Poetik (Ms. Berl. oct. oc. 464, fol. 102a) betreffs des richtigen Verhaltens, nicht jemanden zu loben wegen seines Gebens, oder ihn wegen des Gegentheils zu tadeln, folgendes: וסיל גירה מן אלזהאד מא אליקין פאנאב תרך אלמדח ללאם עלי עטיה ואלתנוה ען לומהם פי אלמנע.

[4]) Cf. Ris., p. 62,8 fgg. Dieselbe Analogie mit dem Arab. führt auch an Tanḥum im Comm. zu Echa II 20, wo er sagt: ואלתאניה במעני או או אם אלערביה. Saadia übersetzt Num. 11,12 (ed. Derenb., p. 208) mit אם, Hiob 39,9 (ed. Cohn, p. 84) mit או.

[5]) Ris., p. 69—70. Das im Text stehende לדא, בדא, ist jedenfalls in בדא, לדא zu verbessern; dass nur בדא gemeint sein kann, geht hervor aus der Bemerkung Z. 2: תעני בה ענד כדי; jedoch ist uns unklar, was hier בדא bedeuten soll: auch der von JK citierte Vers giebt keinen Aufschluss.

Indem wir nun zu der eigentlichen lexicalischen Sprachvergleichung JK's übergehen, seien über dieselbe noch zuvor einige Bemerkungen gegeben.

Die von JK beigebrachten Analogieen aus dem Wortschatz des Arabischen erstrecken sich keinesweges nur auf solche Vergleichungen, die durch die völlige lautliche Uebereinstimmung schon äusserlich ersichtlich sind, sondern zeigen auch die Anwendung verschiedener Methoden, als der Metathese, ferner der Lautverschiebungen innerhalb der zu denselben Organen gehörenden Buchstaben; schliesslich bedient sich JK auch des von den Arabern angewandten Principes des sogenannten מצחף oder תצחיף, des irrthümlichen Lautwechsels[1]). JK steht demnach auf einem viel fortgeschritteneren Standpunkt als sein auf ihm fussender Nachfolger Ibn Ganâh, der sich äusserlich hierin die Grenzen seines Vergleichungsgebietes enger gezogen hat, allerdings wiederum durch die reiche Fülle der von ihm beigebrachten sogenannten lexicalischen Analogieen ein inhaltlich bedeutsameres Material bietet als sein Vorgänger. In der Anwendung der Vergleichungsmethoden steht unserem Autor nahe Abû Ibrahîm Isḥâk ibn Barûn, der von denselben in seiner Muwâzana reichlichen Gebrauch macht, auch von dem sogenannten תצחיף. Es sei aber besonders hervorgehoben, dass JK's Art und Weise der Vergleichung von der neueren semitischen Philologie angenommen ist, sowohl was die Methode im Allgemeinen betrifft, wie auch hinsichtlich einiger Wurzeln selbst, was unter anderem auch ein Blick in das grundlegende Werk von J. Barth, Etymologische Studien zum semitischen, besonders zum hebräischen Lexicon, lehrt[2]).

Eine Eigenthümlichkeit von JK's Sprachvergleichung ist es, dass er manche Analogie mit dem Arabischen durch das Wort תפסירה andeutet, d. h., dass das betreffende hebr.

Jedenfalls ist hiernach zu berichtigen Bacher, Hebr.-arab. Sprachvergleichung etc., p. 31 oben. Zur Erklärung von בדי vgl. auch noch Tanḥûm im Comm. zu Habakuk 2,13 (ed. Munk, Paris 1843, p. 34—35).

[1]) Ueber den term. תצחיף vgl. Kokowzoff's russische Abhandlung über Ibn Barûn, p. 81, Anm. 168.

[2]) Betreffs Hervorhebung dieses Momentes ist in den Anmerkungen auf die Uebereinstimmungen mit diesem Werke hingewiesen; von anderen Arbeiten der Neueren wird sonst noch auf Gesenius' thesaurus hingewiesen, der übrigens auch JK's Risâle excerpiert hat.

Wort durch das entsprechende lautverwandte arabische Wort wiedergegeben, resp. übersetzt werden kann, eine Methode, die bekanntlich von Saadia im weitesten Umfange angewendet ist, der auch durch Anwendung des gleichlautenden, resp. entsprechenden arab. Aequivalentes der Sprachvergleichung die Wege geebnet hat. Bei einer Anzahl von Worten begnügt JK sich damit einfach, dieselben anzuführen, ohne das arab. Aequivalent näher zu bezeichnen; so durchgängig bei den Buchstaben י, כ und ל.

Das im Folgenden benutzte Material für die lexicalischen Vergleichungen bei JK ist, ausser dem besonders diesen gewidmeten dritten Theil, auch den beiden ersten Theilen der Risâle entnommen, in denen gleichfalls gelegentlich sich arabische Analogieen finden. In den Anmerkungen sind auch die in Betracht kommenden Ansichten der späteren Sprachgelehrten und Exegeten berücksichtigt, besonders aber die Uebereinstimmungen mit Saadia, dem jüngeren Zeitgenossen JK's. Nicht aufgenommen sind die bereits von Bacher in seiner Schrift über Ibn Ganâh's hebräisch-arabischer Sprachvergleichung, sowie die in meiner Studie über Ibn Barûn und im Vorstehenden besprochenen Artikel.

אִבִּי (Cant. 6,11), אִבּוֹ (Hiob 8,12)[1]) ist gleich arab. אב „Frucht," wie man im Arab. sagt גנה פאכרה ואבא „ein Garten, der Früchte hat"[2]). Damit hängt auch zusammen אֵבֶה Hiob 9,26[3]).

---

[1]) Ris., p. 3 mit direkter Berufung auf das Arab., und p. 60.

[2]) Mit denselben Worten belegt dies auch das arab. Originallexicon Tâǵ-al-'Arûs. — JG vergleicht es mit arab. אב „Gras" oder „Weide" und bekämpft JK's Ansicht ausdrücklich mit Hinweis auf den Nachsatz. [Im Text bei Neubauer p. 15,8 ist wohl jedenfalls das in Note 9 nach Ms. Rouen angeführte אנה תמר in den Text aufzunehmen]. Auf der dort Z. 5—8 aus Hai's Ḥâwi citierten Ableitung des Wortes in Hiob 8,12 beruht vielleicht die Anführung bei JE im Comm. zu Cant. 6,11. Dieser selbst erklärt es auch als „Frucht" ebenso der anonyme Commentator zu Cant. ed. Mathews in der Steinschneider-Festschrift, p. 180, der als erste Erklärung hat לחלוחית. Saadia übersetzt Hiob 6,11 mit אואן Zeit, und ebenso der sogen. Saadian. Comm. zu Cant. 6,11 (ed. Merx p. 32), was jedoch m. E. dort keinen Sinn giebt.

[3]) Diese Erklrg. citiert auch JE a. l.; cf. auch meine Ausführungen hierüber, Monatsschrift Jhrg. 40, p. 367—68, Anm. 3.

אגורת I Sam. 2,36[1]) bedeutet „Lohn“ אגֹרה[2]), wie auch im Arab. sich שכר שכיר Deut. 15,18 mit אגֹרה אלאגיר wiedergeben lässt[3]).

אלוף (Jer. 3,4, Ps. 55,14. Prov. 2,16[4]) ist gleich arab. אֹלַף „der, an den man gewöhnt ist“[5]); so ist auch aufzufassen אלופים לראש Jer. 13,21 gleich מואלפין לך מן אוֹל „als Genossen von Anfang an“[6]). Es ist nicht zusammenzustellen mit אלוף Gen. 36,15, das צנדיד „Fürst“ bedeutet[7]).

אפֵר (I Reg. 20,38 u. 41)[8]) das Jonathan ben Usiel mit מעפורא wiedergiebt ist das arab. מנפר „die Kopfbinde“, mit Uebergang von hebr. א׳ in arab. Gain[9]).

אותיות (Jes. 45,11)[10]) ist gleich arab. אתיאת „das Kommende[11])“.

בָּר (Hiob 39,4) ist gleich arab. בר oder ברֵיה[12]) plur. בראר „der freie Platz[13]).“

בָּרָא (Ez. 23,47)[14]) ist das arab. בֹּרֵי, בֹּרֵי „durchbohren,“ wie man auch im Arab. vom Pfeile sagt ברי אלקלזם[15]).

---

[1]) Ris., p. 3. u. p. 60.

[2]) JG Wb. 21, 2—5 bekämpft diese Ansicht.

[3]) So auch Saadia a. l. (ed. Der. p. 277).

[4]) Ris., p. 61—62, cf. auch p. 7. Afg.

[5]) Auch JG. Wb. 51,13 hat zu Micha 7,5 u. Jer. 3,4 אליף וחמים [Ms. Oxford ibid. Note 13 liest אֹלַף] ebenso ibid. Rg. 30 zu Ps. 55,14: אליפי וצאחבי. Saadia hat zu letzterer Stelle nach Ewald u. Dukes, Beiträge I, p. 43 אלופי ומערפתי. nach Ms. München bei S. Baron, Saadia-al-Fajûmî's Psalmenübersetzg. u. Comm. Ps. 50—72, Berlin 1900, p. VI אליפי.

[6]) Die anderen Erklärer, so auch JG Wb. l. c. Z. 14 fassen das Wort hier auf in der Bedeutung „Fürst.“

[7]) Dieses citiert auch Rg. 32 bei JG. Wb. ibid.

[8]) Ris. p. 90 7—8 als ותפסירה, cf. auch p. 8,13.

[9]) So übersetzt auch JG. Wb. 66,26. Dieselbe Vergleichung nach demselben Lautwandel hat auch Barth, Etym. Studien, p. 19; cf. auch Ges. thes., p. 141.

[10]) Ris., p. 64,16—17 cf. auch p. 9,3: ותפסירה.

[11]) So auch Saadia a. l. (ed. Der. p. 67) und Rg 71 bei JG. Wb., col. 78.

[12]) Ris., p. 66,7.

[13]) Ris., p. 11,15. So hat auch Rg. 67 bei JG. Wb. 107, während Saadia a. l. (ed. Cohn p. 84) בר hat.

[14]) Ris. p. 69, 14—15.

[15]) So hat auch JG Wb. 111,18: מעגאה אלברי ואלקטע. Cf. auch DK in Wb. s. v. im Namen seines Vaters, u. Bacher REJ VI p. 211.

בלה (Gen. 18,12 Jes. 51,16)[1]) ist das arab. בלי durch Alter abgenutzt sein, so ist auch בלויי המלחים Jer. 38,11 u. 12 gleich arab. באליאת אלכלקאן[2]).

גור (Gen. 49,9 Ez. 19,5)[3]) ist das arab. גרו׳ in der Bedeutung „junger Löwe" = שבל[4]).

גֵהָה (Prov. 17,22)[5]) ist das arab. גאה im Sinne von סחנה „Gesicht[6])."

גֵו in מגוה Hiob 20,25 מֵגוּ ibid. 30,5[7]) ist das arab. גוא „innen"; es ist nicht zusammenzustellen mit גוך Jes. 51,23, welches man mit טהר „Rücken" übersetzen muss[8]).

גופה I Chron. 10,12 ist das arab. גיפה Leichnam[9]).

גָז (Ps. 90,10)[10]) ist das arab. גז abschneiden, so auch ויגז Num. 11,31 gleich אגז im Sinne von קטע, das allerdings mehr mit גאז hinübergehen zusammenhängt, ebenso נגוזו Nahûm 1,12 gleich יגאזו, hinübergehen[10]).

---

1) Ris., p. 65,21 fgg.

2) Cf. auch Rg. 22 bei JG Wb. 95 בלי יקאל תוב באלי.

3) Ris., p. 67,14.

4) Mit letzterem Wort übersetzt es auch Saadia Gen. 49,9 (ed. Der. p. 77).

5) Ris., 68,17 u. 92,7—8.

6) Mit סחנה geben es auch wieder Saadia a. l. (ed. Der. p. 91) u. JG Wb. 126,5. Durch JK's Angabe erledigt sich auch die Bemerkung von Der. l. c. Anm. 4. — JK's Worte sind falsch wiedergegeben bei Ges. thes., p. 270 „bene resarcit vulnus" infolge falscher Schreibung des Wortes סחנה durch צחנה. David ben Abraham vergleicht wenig glücklich גהה mit Arab. גהה Gesicht (cf. Bacher, Sprachverglchg. etc., p. 74, Pinsker, Likkute Kadmonijot, p. קמב.) Des Letzteren Versuch גאה bei JK in גהה zu emendieren ist zurückzuweisen.

7) Ris., 67, 21—22 u. 93,9 fgg.

8) So bemerkt JK ausdrücklich im hebr.-aram. Theile p. 13, 13 fgg., wo er auch das arab. Aequivalent durch תפסירה andeutet. Im Gegensatz zu der von JK zurückgewiesenen Ansicht stellt es JG Wb. 116,26 zu גוף „Körper." Vielleicht will auch JK polemisieren gegen Saadia, der es Hiob 20,25 (ed. Cohn, p. 55) ebenso wie Jes. 51,23 (ed. Der., p. 79) mit טהר übersetzt. Zu JK's Analogie nach dem Arab. vergleiche Dozy, I, p. 229 גוא „tief innen."

9) Ris. 67,16.

10) So scheint mir der Sinn zu sein von JK's Ausführungen, besonders p. 67, vorl. Zeile: וכלאפה מן טריק אלגואז. Ausdrücklich geht dies hervor

יניפי גיף (Neh. 7,3) ist gleich arab. יניפי, von נאף med. ו' schliessen[1]).

גרה (Lev. 11,3)[2]) ist das arab. אנתראר „das Wiederkauen, die wiedergekaute Speise[3]); es gehört zu derselben rad. wie יגירוה Ps. 63,11 הגירם Jer. 18,21[4]).

גרף[5]) wie in Richter 5,21 ist das ar. גרף wegreissen[6]), מגרפות Joel 1,17 sind die Schuttabladestellen: פי מואצע אזבארהם.

נגששה גשש (Jes. 59,10[7]) ist wiederzugeben durch das arab. נתגסס[8]).

דוי Ps. 41,4[9]) u. מדוי Deut. 7,15 ist gleich arab. דא Schmerz[10]).

---

aus Ris., 15,1—2 zu Nah. 1,12, Ri. 3,28: ותפסירה מגאזאת וגוז. Num. 11,31 hat Saadia (ed. Der. p. 210): פקטעת סלי. JG Wb. 127,27 nimmt ויגז von rad. גוז u. נגוזו von גזז. Zu ויגז hat Rg. 99 bei JG l. c. ויגז שלוים וכן נגוזו מענאה אלקטע.

[1]) Ris., p. 68,15—16.

[2]) ibid. Z. 23.

[3]) So übersetzt auch Saadia a. a. O. u. Deut. 14,6 (ed. Der., p. 157 u. 275). Mit diesem Wort übersetzt auch JG Wb. 144,18 zu Deut. 14,6 während er Lev. 11,3 גרה hat.

[4]) Zu Ps. 63,11 hat auch Saadia יגרוהא, cf. S. Baron l. c. p. XV; cf. auch ibid. p. 69—70.

[5]) Ris., p. 69,7.

[6]) So auch JG Wb. ibid. Z. 19,13. Nach JG Wb. ibid. Z. 25 sind darunter zu verstehen die Furchen beim Pflügen nach dem Ausstreuen des Samens. Cf. auch JE u. David Kimchi a. l. Ersterer hat: והטעם העפר. Zu erwähnen ist auch noch der anonyme Commentator der XII kl. Propheten im Ms. Oxford zu Joël a. a. O. bei Schroeter in Merx' Archiv II p. 3, der es auch mit מגארפהם übersetzt und im Comm. bemerkt: ופסרוא מגרפותיהם תפסירין אחדהא אלאנאדר אלתי מנהא יגרף אלקמח ויודא אלי אלצחרא; darnach ist es die Tenne, von der das Getreide weggefegt und zur Erde geführt wird.

[7]) Ris., p. 87,1.

[8]) Cf. auch p. 93,7—8 wo noch hinzugefügt ist: באלמגסה. Saadia a. a. O. (ed. Der., p. 89) hat נגסהא, und so auch Rg. 78 bei JG Wb. 147. Mit Berufung auf das Arab. erklärt Simon b. Zemah Durân im Hiob-Comm. auch גוש עפר Hiob 7,4 mit den Worten: ודומה ללשון ערבי שקורין למשוש גוס.

[9]) Ris. p. 70,4 fgg.

[10]) Saadia zu beiden Stellen (ed. Der., p. 264, Ewald. u. Dukes l. c. p. 33 hat auch אדוא. So auch Rg. 79 bei JG Wb. 154 zu דוה Lev. 15,33,) wo Saadia (ed. Der., p. 167) hat ואלחאיץ „die Menstruierende."

דלה, דלו Num. 24,7[1]) ist ebenso wie מדלי Jes. 40,15 gleich דלו „Schöpfeimer[2])."

דלח Ez. 32,2[3]) ist das arab. دلح das bedeutet צבּ אלמא „das Wasser ausgiessen[4])."

הא (Gen. 47,23, Ez. 16,43[5]) ist das arab. ها „hier ist", so antwortet man auf einen Anruf: ها אנא ذا „da bin ich[6])."

זרו זרר Jes. 1,6[7]) ist das arab. ذرّ bestreuen[8]).

ויזר וזה Exod. 32,20[9]) u. a. m. ist das arab. ذرى[10]), ebenso מזרה Prov. 1,17[11]).

יחבל חבל Ps. 7,15 חבלתך Cant. 8,5 ist das arab. حبل trächtig sein; so sagt man in diesem Sinne אלמראה חבלי die Frau ist trächtig[12]).

חות Num. 32,41[13]) ist das arab. אחיא Bezeichnung für „Städte[14])".

---

[1]) Ris., p. 70,18—19.

[2]) So auch Saadia an beiden Stellen (Pentat., ed. Der., p. 232, Jes. p. 60).

[3]) Ris., p. 70,16—17.

[4]) Diese Bedeutung, die übrigens für unsere Stelle gar nicht passend ist, lässt sich für arab. دلح kaum belegen; es könnte höchstens hingewiesen werden auf دالح „eine viel Wasser enthaltene Wolke".

[5]) Ris., p. 71,5 fgg.

[6]) Saadia zu Gen. l. c. (ed. Der. p. 75) hat הוּדא, Rg. 6 bei JG Wb. 168: הא.

[7]) Ris., p. 90,18—19.

[8]) Saadia a. a. O. (ed. Der., p. 1.) hat לם תעצר „wurde nicht ausgedrückt."

[9]) Ris., p. 16 Z. 18.

[10]) Ebenso Saadia a. a. O. (ed. Der., p. 129).

[11]) Ris., ibid. Z. 20: באטל מא אדרי. Hingegen übersetzt Saadia a. a. O. (ed. Der., p. 16) mit בסט, wozu er im Comm. (p. 17) bemerkt, dass er deswegen hier nicht das lautlich verwandte דרי gewählt, weil dies nicht auf das Netz angewendet werden kann.

[12]) Ris., p. 74,12—13. Auch Saadia übersetzt Ps. 7,15 mit כאלחבל (ed. Margulies, p. 8), während die sogen. Saadianische Uebersetzung zu Cant. 8,15 (ed. Merx, p. 34) es mit מכץ „Geburtswehen haben" wiedergiebt. Von neueren Exegeten vergl. die Ausführungen bei Barth, Beiträge zur Erklärung des Buches Hiob, zu חבליהם תשלחנה 39,3.

[13]) Ris., p. 73,1—2.

[14]) Mit dem Arab. vergleichen es auch JG Wb. 214,26 fgg [Bacher citiert dies überhaupt nicht], Juda ben Bal'âm zu Num. a. a. O. (cf. Studien über Juda ben Bal'am von Fuchs, p. XIII), Ibn Barûn, Muw., p. 43 s. v.

חוּם Gen. 30,32[1]) „schwarz" findet sein Analogon im Arab.[2]).

חִיר Esther 1,6[3]) ist gleich arab. אחור „weiss;" im Arab. sagt man von jemandem, in dessen Auge das Weisse das Schwarze überwiegt אחור in der männlichen und חורא in der weiblichen Form[4]).

חִישׁ Kohel. 2,25[5]) ist gleich arab. חשّ „eilen;" zu demselben Stamm gehört auch חשתי Ps. 119,60 das man mit חתחת „eilen", oder „zur Eile antreiben" wiedergeben kann: ולם אתלבּת ויקאל אסרע.[6])

חִנּוּת Jer. 37,16[7]) ist das arab. חואנית[8]).

חִסֵּם Deut. 25,4[9]) und חוסמת Ez. 39,11 ist mit Uebergang des ח in ב und des ם in ש das arab. כשם die Nase brechen,

---

u. Tanhûm zu II Sam. 23,11 (cf. ed. Haarbrücker, p. 59). Doch hat es bei diesen allen nur die Bedeutung von Vereinigung mehrerer Häuser, oder „Dörfer."

[1]) Ris., 72,15.

[2]) JK giebt zwar nicht das arab. Aequivalent an, doch dürfte er wohl nur das arab. חם oder אחם gemeint haben. Mit ersterem übersetzt es auch Saadia a. a. O. (p. 46), JG Wb. 216,19 hat אחם. Auf das arab. weist auch hin Dav. Kimchi im Comm. z. St. (ed. Pressburg 1842, p. 69 b).

[3]) Ris., 73,3—5.

[4]) Denselben Hinweis hat auch Saadia ibn Danân im Anhang zu JG Wb. 784,20—21. Zu der lexicalischen Angabe JK's für das arab. Wort vgl. auch Lane's Wörterbuch s. v.

[4]) Ris., p. 87,24—26.

[5]) Zu יחוש vgl. meine Ausführungen über Ibn Barûn s. v. im Januar-März-Heft der RdEJ 1901. Dieselben Vergleichungen bietet auch Barth, Etym. Stud., p. 68.

[6]) Ris., p. 74,3.

[7]) Das Wort hat jedenfalls die Bedeutung von „Wölbungen, gewölbten Kellern". Dasselbe Wort vergleicht auch Gesen. thes. s. v. JG Wb. 238,4 hat חנאיא, das Rouener Ms. liest nach Note 78 ibid. חנאיאת.

[8]) Ris., p. 87,17—18 u. p. 89,25—90,1.

[9]) An der zuletzt citierten Stelle will JK noch näher eingehen auf חסמה Ez. 39,11, indessen bietet der Text von Z. 2 an etwas ganz Anderes, dort gar nicht Hingehöriges, dessen Sinn ist: „sie theilen die Beute, so dass Gross und Klein davon erhalten, sogar die im Hause weilende Frau", was uns an Ps. 68,13 erinnert, worauf dann JK mit dem dort angewendeten מאוא auch מעון wiedergiebt, allerdings im übertragenem Sinn, und bemerkt, dass man mit מאוא auch übersetzen kann עונתה Exd. 21,10. Das von JK angewendete ar. כשם hat übrigens auch die Bedeutung „die Nase schliessen." In diesem Sinn fasst es wohl auch auf Saadia, der

d. h. sie schliessen. Dann hat es auch wie מחסים Ps. 39,2 die Bedeutung כמאמה „Mundbinde."

חסף Dan. 2,41[1]) ist gleich כוּאף „ein aus Lehm geformtes Getäss[2]).

בית החפשית (II Reg. 15,5)[3]) ist nach dem arab. חפשא, das Haus, in welchem sich die Wittwe während der Trauerzeit abgesondert hält[4]): אלשרב תסמי אלבית אלדי תעתזל פיה אלארמל פי חונרא אלחפשא.

חשבונות II Chron. 26,15 ist das arab. חסבאנאת „Pfeile[5])".

מחנות Koh. 12,3[6]) ist wie das arab. מואחין die zermalmenden Zähne אטראם[7]).

מפוף Jes. 3,16[8]) bedeutet wie das ihm lautlich verwandte arab. מפא[9]) [ult. Waw] „schwimmen"; das Schwimmende bezeichnet die aus Uebermuth beabsichtigten Bewegungen im Gange der Frauen[10]).

Deut. l. c. (ed. Der., p. 289) und Psalm. l. c. (Ewald u. Dukes l. c. p. 31) das Wort כטם resp. מכטום anwendet. Saadia ibn Danân bei JG Wb. 786,12—13 vergleicht es mit ar. חסם „zurückhalten."

[1]) Ris., 89,24.

[2]) Mit demselben Wort giebt es auch wieder Alî ibn Suleimân bei JG Wb. 808,4 s. v. פחר. Das erste פכאר dort ist wohl zu lesen פכאר. Zum Wechsel von hebr. ס und arab. ז cf. Barth l. c. p. 51 Ende § 24, u. besond. für unser Wort p. 53, Ende § 25.

[3]) Ris., p. 74,1—2.

[4]) Die von JK hier angegebene Bedeutung kann ich aus den mir zugänglichen arab. Wb. nicht ganz belegen; nur Lane giebt das Wort auch an in der Bedeutung eines Raumes, in dem Parfumerieen und anderer Frauenschmuck aufbewahrt werden. Einigermassen steht JK's Bemerkung nahe die Erklärung v. Saadia ibn Danân l. c. Z. 16—17, der es mit תקאף Gefängniss übersetzt und es dem ar. חריה gleichstellt, nach der Theorie der אצדאד, des sogen. Gegensinnes. JG Wb. 242,16 fgg. vergleicht es mit ar. חפש kleines Zelt.

[5]) Ris., 85,5—7.

[6]) ibid. 65,7.

[7]) Dieselbe Vglchg. haben auch JG Wb. 262,12, der es mit טואחן wiedergiebt [bei Bacher nicht erwähnt], und Saadia ibn Danân, ibid. 788,1—2; der es mit dem in seinem Dialect gebräuchlichen מטאחין wiedergiebt.

[8]) Ris., 22,19 fgg.

[9]) cf. ibid. Z. 21: ותפסירה אלטעו.

[10]) Cf. Z. 22 fgg: . . . . כאלעאים עלי אלמא . . . . . פי אלמתברגאת אלגליעאת מתבכתראת פי משיתהן. Fast dieselbe Erklärung, ohne Vergleichg. mit dem Arab., hat JG Wb. 266,22—24.

טפש Ps. 119,70, „verschlossen, verstopft sein", ist das ihm lautlich verwandte arab. אנטמם [1]).

כפנה (Ez. 17,7) [2]) ist durch Metathese gleich dem arab. אכנתף „umgeben [3])."

כפר Josua 18,24, Cant. 7,12 [4]) ist das arab. כפר für Dorf, kleine Stadt [5]).

נלחים Prov. 2,15 יליון ibid. 3,21 [6]) ist das arab. לאד „weichen"; so sagt man auch לאד מן אלטריק „er weicht vom Wege ab [7])."

ויתמרמר Dan. 8,7 [8]) ist gleich arab. תמרמר „über jemanden erbittert sein [9])."

וינהו I Sam. 7,2 wozu auch gehört נה Ez. 7,11, bedeutet gleich arab. נדא in der VIII Form „zu jemandem gelangen, nach jemandem sich führen, etwas erstreben;" zu ersterer Stelle passt auch die arab. Wendung מנתהי עלי אלטאעה [10]).

אנוהו נוה Exod. 15,2 [11]) ist das arab. נוה „jemanden erheben;" so sagt man; נוה בדכרה „jemandes lobend gedenken [12])."

תנופה נוף Exod. 25,24 [13]) etc. ist zu erklären durch „Erheben", mit Analogie des arab. נאף. Die Araber nennen einen

---

[1]) Ris., 23,1: ותפסירה אנטמם. — So übersetzt es auch Saadia a. a. O. (Ewald u. Dukes I, p. 68).

[2]) Ris., 24,25 אלתי תפסירה אכתנפת.

[3]) JG s. v. u. Dav. Kimchi im Comm. a. a. O. erklären es durch „sich sammeln, einziehen" mit aram. כנופיא.

[4]) Ris. ibid. Z. 17—18.

[5]) Dieselbe Vglchg. hat auch JG Wb. 329,30: ואלכפר ענד אלערב איצא אלבדרה [bei Bacher nicht erwähnt]. Die sogen. Saadianische Uebersetzung zu Cant. 7,12 (ed. Merx, p. 33) hat מחאל, was wohl bedeuten soll „in die Umgebung."

[6]) Ris., 90,14.

[7]) Ueber den Wechsel von hebr. ו u. arab. י cf. Barth l. c. p. 48, § 21 Afg.

[8]) Ris., p. 76. letzte Zeile.

[9]) So vergleicht auch Gesen. thes. s. v. Ausführliches über anderweitige Erklärung und Vergleichung dieses Wortes siehe in meinen Studien über Joseph Kimchi Monatsschr. XL, p. 445, Anm. 1.

[10]) Ris., p. 77,13—14.

[11]) Ris., p. 77,12– 13.

[12]) Freytag lexicon s. v. erwähnt auch eine ganz ähnliche Bedeutung נוה באסמה „jemandes Namen lobend nennen."

[13]) Ris. ibid. 7,20—21.

כדיה[1]) „grossen starken Stein“ תנופה und einen erhabenen Gegenstand מניפה[2]).

תנואתי נוא Num. 14,34[3]), ist das arab. ניה, und ist zusammenzustellen mit הניא ibid. 30,6 und תניאון ibid. 32,7 im Sinne von אואל ניה „jemanden in seinen Gedanken abwendig machen[4]).“ So ist auch zu verstehen יניא ראשי Ps. 141,5; der Sinn der Stelle ist dieser: das feine Oel, womit die in der ersten Vershälfte erwähnten Zurechtweisungen des Frommen gemeint sind, sollen mein Haupt, d. h. meine Gedanken nicht abwendig machen[5]).

נצחם Jes. 63,3 u. 6[6]) ist das arab. נצח Saft, der von den Trauben beim Keltern herausgepresst wird[7]).

נוקד II Reg. 3,4 Amos 1,1[8]) ist das arab. נקאד, Hirt von Kleinvieh[9]).

הסכת סכת Deut. 27,9[10]) ist das arab. אסכת „schweige“ im Sinne von „still u. ruhig anhören[11]).“

---

[1]) So ist wohl zu lesen anstatt des כודיה des Textes.

[2]) Das Wort תנופה in מלחמות תנופה Jes. 30,32 übersetzt auch JG Wb. 418,7 als „grosse gewaltige Kriege“ mit Anwendung des Ausdruckes רפיעה, während Saadia dort (ed. Der., p. 46) wie auch im Pentateuch überall es mit חרכה Bewegung wiedergiebt.

[3]) Ris., 112,8 fgg.

[4]) JK legt hier dem arab. Verbum in der IV Form die ihm hin und wieder zukommende privative Bedeutung bei. Das Wort תנואתי Num. 14,32 giebt auch Saadia a. l. (ed. Der., p. 214) in fast ganz gleichem Sinne wieder; ebenso auch die anderen Exegeten.

[5]) Dieselbe Auffassung des Verses haben auch Saadia a. a. O. (Ewald u. Dukes I, p. 73) und Mose ibn Chiquitilla bei Abr. ibn Esra a. a. O.

[6]) Ris., p. 91,5 -6.

[7]) Dieselbe arab. Analogie hat auch Barth, p. 52. Saadia a. a. O. (ed. Der., p. 94) fasst es auf als Blut und übersetzt es mit נאיה das Endziel, welches hier das Vergiessen des Blutes ist, (cf. Comm. z. St. p. 142); hingegen giebt er ויז v. 3 wieder durch ינצח.

[8]) Ris., 77—78.

[9]) Statt des Wortes רמאץ p. 77 letzte Zeile muss wohl ראעי gelesen werden. — Dieselbe Verglchg. findet sich auch bei JG Wb. 451,5 fgg. [von Bacher Sprchvglchg. p. 48 JG selbst zugeschrieben] und bei Tanhûm aus Jerusalem (cf. mein aus dem Koheleth Comm. etc., p. 15 und Haarbrücker's ed. des Comm. zu Sam. u. Reg., p. 78).

[10]) Ris., p. 78,11 fgg.

[11]) Dieselbe Analogie hat auch Ibn Esra im Comm. zu Amos 5,26 wo er die arab. Wendung אסכת לי „höre mich ruhig an“ anführt, während er es im Comm. zu Deut. l. c. als aus dem Hebr. nicht erklärbar hinstellt, (cf. Bacher, Abr. ibn Esra als Grammatiker, p. 169). Saadia zu Deut. l.

עונתה (Exod. 21,10)[1]) ist das arab. عُنّة „Zeit[2]).“ Der Sinn der Stelle ist: Auch wenn der Mann sich noch eine andere Frau nimmt, so muss er die Zeit des Verweilens zwischen den beiden Frauen theilen. So fasst auch die Mischna das Wort auf im Sinne von Zeit. Die Erklärung, die עונתה mit מאואדא „ihre Wohnung“ zusammenstellt ist weithergeholt: וקד אבעדו פי אלנסבה[3]).

ענה Exod. 15,21, ibid. 32,18 u. a. m.[4]) ist das arab. غنى „einen Sang anstimmen;“ so auch Hosea 2,17 und Ps. 147,7[5]).

עפר בעפר II Sam. 16,13[6]) ist die arab. Wendung תעפר באלעפר mit Staub bewerfen, עפר hat die Bedeutung von תראב[7]).

עצה Lev. 3,9[8]) ist das arab. עצעץ der Knochen im Schwanze[9]).

נעתם עתם Jes. 9,18[10]) ist zu erklären, nach einem seltenen arab. Ausdruck — פי גריב אלערב — gleich אנטבאק „bedeckt, auch dunkel sein[11]).“

---

c. (ed. Der. p. 292) übersetzt es mit ארכן, was als „beuge dich“ zu verstehen sein dürfte, ohne den Zusatz von Derenbourg ibid. Anm. 5. Auch Rg. 41 bei JG Wb. 482 hat ארכן. Vgl. auch die Erklärung von JG s. v.

[1]) Ris., p. 47,21 fgg.

[2]) Gegen die Analogie mit diesem im Arab. in dieser Bedeutung wenig üblichen Worte, die auch Fleischer und Nöldeke annehmen, wendet sich Barth, p. 17, Anm. 1.

[3]) Es ist mir nicht klar, gegen welchen Erklärer hier JK polemisiert. Saadia a. a. O. (ed. Der., p. 111) hat auch אוקאתהא. Dagegen ist zu bemerken, dass JK selbst p. 90,4—5 עונתה mit מאואה wiedergiebt.

[4]) Ris., p. 107,8 fgg.

[5]) Cf. auch Rg. 34 bei JG Wb. 536: והו אלגנא.

[6]) Ris., p. 78—79.

[7]) Der Sinn des hier p. 79,1—3 von JK citierten arab. Spruches ist mir nicht klar.

[8]) Ris., p. 79,12.

[9]) Saadia a. a. O. (ed. Der., p. 145) hat עצעאץ, JG Wb. 541,20 עצעץ cf. auch die verschiedenen LAA. ibid. Z. 21 und des Ms. Oxford ibid. Note 27, wonach es das Ende des Rückgrates in der Nähe des Schwanzes ist.

[10]) Ris. ibid. Z. 21 fgg.

[11]) Für נעתם selbst konnte ich auch in den Original-Wörterbüchern nicht die von JK angegebene Bedeutung finden; zu אנטבאק bemerkt allerdings Dozy s. v. „être couvert aus sens fig. être obscur“. Ueber die anderen Erklrg. dieses Wortes vgl. meine im Januar-März-Heft der REJ 1901 erscheinende Abhandlung über Ibn Barûn s. v.

עתיק I Chron. 4,22[1]) ist gleich arab. עתיק im Sinne von קדימה „alt".

פלח I Sam. 30,12 Cant. 4,3[2]) ist gleich arab. פַּלְחָה „Spalt, Theil", so ist auch ויפלח II Reg. 7,39 zu übersetzen[3]).

פרק Obadia v. 14[4]) ist das arab. מפרק אלטרק „Scheideweg[5])."

פשק Ez. 16,25, Prov. 13,3[6]) ist das arab. בשק, das in der II Form תבשיק die Bedeutung von תפתיח „öffnen" hat; Ez. 16,25 hat es noch den Sinn vom Preisgeben der Schamtheile: פרונהא חיהא[7]).

צוח schreien[8]), Jes. 24,11 42,11 ist das arab. צאח יציח[9]).

צינוק Jer. 29,26[10]) ist das arab. צנך „die einengende Fessel[11])."

קבל, קבל עם II Reg. 15,10[12]), ist das. arab. קבאלה „gegenüber dem Volk, offenbar vor demselben": קבאלה אלנאמה מאדרה[13]).

Ebenso entspricht מקבילות Exod. 26,5 dem arab. מתקבּראת[14]) Hiermit ist auch zu erklären קבלו Ez. 26,9 als ein Geschoss,

---

[1]) Ris. ibid. Z. 11—12.

[2]) Ris., 80,12.

[3]) Saadia übersetzt פולח Ps. 141,7 (Ewald u. Dukes, I, p. 73, auch mit פאלח. — Cant. 4,3 hat der sogen. Saadian. Comm. (ed. Merx, p. 30) das gleichfalls lautlich verwandte פלע.

[4]) Ris. ibid. Z. 12—13.

[5]) So hat auch Rg. 21 bei JG Wb. 589.

[6]) Ris., 55,9 fgg; 80,14—15; 87,16.

[7]) Dieselbe Vglchg. citiert im Namen von JK auch Gesen. thes. s. v.; jedoch lässt sich das Wort בשק in diesem Sinne nicht belegen. Zum Wechsel von hebr. כ und arab. ב als 1. Radical cf. Barth, p. 23—24, § 8.

[8]) Ris., 81,15—16.

[9]) So übersetzt auch Saadia an letzt. Stelle (ed. Der., p. 64), während er an erster Stelle (ibid. p. 34) יצרון hat. Auch Rg. 69 bei JG Wb. 602 hat ציאח וצראן.

[10]) Ris., 91,21—22.

[11]) Zum Wechsel von hebr. ק und arab. כ durch Einwirkung eines emphat. Lautes cf. Barth, p. 34, § 15. Ges. thes. s. v. vgl. ausser צנך noch זנאק „Fussfessel."

[12]) Ris., 81,18 fgg.

[13]) Ganz so auch JG Wb. 624,4 fgg.

[14]) Ebenso auch Saadia a. a. O. (ed. Der. p. 118) und JG Wb. ibid. Z. 3.

mit dem man an die Mauern heranzukommen suchte: אלמנגניק אלדי תסתקבל בה אלחצון[1]).

קיא Jes. 28,8, Prov. 26,11[2]) ist das arab. קיّ oder קיّא „Speichel[3])."

קץ Ende[4]) ist das arab. קצא, und so entspricht קנצי Hiob 18,8 dem arab. אנקצא[5]).

קצפה Joel 1,7[6]) ist das arab. אנקצאף „abgebrochen sein[7])."

קפץ Deut. 15,7[8]) „zusammenziehen" ist das arab. קבץ[9]).

קרץ Jer. 46,2[10]) ist das arab. קרץ im Sinne von דבח „reissen, abreissen[11])."

קשט Wahrheit[12]), gleich arab. קסט, im Sinne von עדל „Gradheit, Gerechtigkeit[13])."

---

[1]) Ebenso auch JG Wb. l. c. Z. 5 fgg.

[2]) Ris., 82,1.

[3]) Cf. auch Rg. 76 bei JG Wb. 628.

[4]) Ris., 91,6—7.

[5]) Ebenso auch Saadia a. l. (ed. Cohn, p. 48), wozu er im Comm. ibid. bemerkt, dass das נ' nur לתפכים, zur besseren Geltendmachung des צ stehe. Samuel ibn Masnûth im Majan Gannim a. a. O. (ed. Buber, p. 57) erklärt es durch das arab. קנץ „Hinterhalt."

[6]) Ris., p. 82 Ende.

[7]) Dieselbe arab. rad. vergleicht Ges. thes. s. v. überhaupt mit hebr. קצף.

[8]) Ris., 91,18.

[9]) Ebenso übersetzt auch Saadia a. a. O. (ed. Der., p. 276) und dasselbe Wort wendet auch an Saadia ibn Danân bei JG Wb. 800,31.

[10]) Ris., 90 Ende.

[11]) Mit demselben arab. Wort vergleicht es auch Serachja ben Sch'altiel im Mischlecomm. Prov. 10,10 (ed. Schwarz, Wien 1871 p. 54), der ausdrücklich dort bemerkt: ויהיה קורץ טענין קרץ מצפון והוא נגזר ג"כ מן הערבי שאומר קרץ בנקודה על הצדי שהוא לשון מיחוי ושבירה והפסד. Mit Hinweis auf Jer. 46,2 erklärt er auch קורצתי Hiob 33,6 (Schwarz תקית אנוש, p. 267) durch arab. קרץ, ohne jedoch anzugeben, ob mit צ oder צ: והאמת שהוא מל' ערבי שאומר קרצה לדבר שנעשה חתיכה אחת מדבר נגר ועומד בפני עצמו אחר שנתקבץ. Mit arab. קבץ erklären es auch Dav. b. Abraham bei JG Wb. 801,9—10 s. v. קרס und Samuel ibn Masnûth zu Hiob 33,6 (ed. Buber p. 105), der das arab. קרצת אלעגין „den Kuchenteig abtheilen" anführt. Bei Barth, p. 34 wird gleichfalls קרץ verglichen.

[12]) Ris., 85, 12.

[13]) Das Wort עדל, obwohl in der edit. davon getrennt, gehört natürlich hierher. — Mit demselben Wort übersetzt es auch Saadia zu Prov. 22,21 (ed. Der., p. 126) wahrend er Ps. 60,6 חק anwendet (Ewald u. Dukes I, p. 47). Ausdrücklich vergleicht es damit Mose ben Esra in seinem כתאב אלמחאצרה ואלמדאכרה (Ms. Berl. or. oct. 464, fol. 113b—114a), wo er von der privativen Bedeutung mancher Verbalformen im Arab.,

Miscellen über Saadja.

Von

Dr. Samuel Poznański.

III. Die Berechnung des Erlösungsjahres bei Saadja.

(Schluss)*).

II.

Wie nun Abraham b. Chijja berichtet, hat Saadja das Erlösungsjahr auch in s. ספר הגלוי berechnet, und in der That heisst es in der Vorrede zu dieser Schrift, dass der V. Abschnitt eine Erklärung der Grundsätze der biblischen Gebote und der Zukunft erhalten wird, Dinge, über die das Volk nothwendig aufgeklärt werden muss[1]). Leider aber hat sich von dieser Schrift Saadja's nur ein kleines Fragment erhalten, das Harkavy mit der ihm eigenen Genauigkeit und Sachkenntniss edirt hat[2]), und in diesem Fragment ist der betreffende Abschnitt nicht enthalten. Wie Harkavy nachweist, ist diese Schrift nach den Amanât, etwa um 934, verfasst und hat sie vielleicht noch Jacob b. Natanel al-Fajjûmi vorgelegen[3]). Von da ab scheint sie keiner mehr gekannt zu haben, und es wäre nun müssig, hier Betrachtungen anzustellen, warum Saadja hier nochmals ein Thema besprochen, das er schon früher be-

---

*) Ob. p. 403 n. 4 anst. ויכון l. וכון, anst. ותשעם l. ותשעים; p. 412 n. 3 u. 413 n. 5 anst. Nachgel. Schr. l. Gesamm. Schr.; p. 416 Z. 3 anst. אל l. אלי, Z. 13 anst. כמח l. כמא, Z. 21 anst. סיאמא l. איאמא.

[1]) Ed. Harkavy, p. 155: ואלבאב אלה' שרוח עיון אלמצוות ואלעתידות אודדתהא הדא אלכתאב בוצלה יקף עליה מן יקראה ואלסבב פי דלך אני ראית שדה תאנה אלאמה אלי מתלהא Dann noch p. 159: ותבצרת מא יכון לעתיד ומקדאר מא בקי מן אלסנין אלי קץ ישועה Vgl. dazu die Anm. des Herausgebers p. 154, n. 5—6.

[2]) Studien u. Mittheil. V, 150ff. (vgl. auch REJ. 40, 84 u. 260). Der Ansturm, den neulich D. S. Margoliouth gegen die Authentie dieses Fragments unternommen hat (JQR. XII, 502—531, 705—706), ist von Harkavy (ib. 532—554, 706—707) und Bacher (ib. 703—705 u. Expository Times, Juli 1900) genügend abgewehrt worden.

[3]) Ibid. p. 142 u. 154 n. 5; vgl JQR. VIII, 687—88. Abrabanel hat das ס' הגלוי nicht benützt, und Guttmann (l. c. 233, n. 1) ist irrthümlich Fürst gefolgt.

שערום Deut. 32,17[10]) ist das arab. שער „mit einer Sache rechnen, sie kennen.“ Dazu gehört auch מאה שערים Gen. 26,12 „100 mal soviel als er geglaubt“, und שער בנפשו Prov. 23,7[1]).

Nachträge.

Zu p. 489. Betreff des Verhältnisses zwischen Ibn Koreîsch und David ben Abraham vgl. auch Pinsker Likkute Kadmônijot p. קמ"ב fgg.

Zu p. 491, Anm. 2. Zur Erklärung von ויפחז Gen. 49,24, Ris. p. 111,1 fgg. belehrt mich eine freundliche Zuschrift des Herrn Prof. Dr. Bacher, dass doch Z. 3 פז zu lesen ist, und JK mit dem Begriff „siegen, Erfolg haben, gerettet sein“ auch den der Freude verbindet. Auch Saadia a. l. (ed. Der. p. 79) hat ופאוא; vgl. ibid. p. 79 Anm. 1. —

Erwähnt sei, dass JK. ibid. noch folgende Worte als fremde, dem Arab. entlehnt, annimmt דבלת II Reg. 20,7 gleich דבלה eigentlich „Geschwulst“ dann auch wohl „grosse Feige“ (vgl. auch Salomon b. Samuel bei Bacher l. c. p. 81 No. 309); הלל בן שחר (Jes. 14,12) gleich הלאלת אלסחר; זוית (Sech. 9,19) gleich זואיא sing. זואיה „Winkel.“

---

[1]) Ris., 87,13—14; 99,11—13 und 107,21 fgg.

[2]) Fast ganz in demselben Sinn fassen שערום auf Saadia, der es (ed. Der., p. 302) mit יעב ungenau von עבא „mit einer Sache rechnen,“ übersetzt, und JG Wb. 737,32: לם יעבוא בהא ולא חאלת אפכארהם פיהא. Gen. 26,21 wendet Saadia (p. 39) auch das von JK p. 99,12 gebrauchte חזר an. Prov. 23,7 hat Saadia (p. 129) קדר. Barth, p. 67 vergleicht für Deut. 32,17 arab. שער in der Bedeutung „wissen, kennen.“ Der hebr.-persische Lexicograph Salomon ben Samuel bei Bacher l. c. p. 128, fasst es auch auf im Sinne von „an etwas denken“ und stellt dazu יסערו Habakuk 3,14.

70 J. gedauert hat, und so hat man aus Jer. 29,10 geschlossen, dass diese Anzahl Jahre auch dem chaldäischen Reiche, das mit Nebuchadnezar begann, zugemessen war, dass mithin seit der Zerstörung des ersten Tempels bis zum Regierungsantritte des Cyrus, der die Erlaubniss zur Rückkehr gegeben hat, 52 J. verflossen sind, und von da bis zur Errichtung des zw. Tempels 18 J.[1]). Von den 420 J. wiederum gehen ab 180 für die griechisch-syrische Periode, 206 für die makkabäische und herodianische Dynastie[2]), zusammen 386 J., mithin blieb für die persische Periode, für die man weder officielle, schriftliche Documente, noch eine sichere Tradition (wie für die späteren Perioden) hatte, im Ganzen 34 J., und so entstand das merkwürdige Datum: מלכות פרס בפני הבית שלשים וארבעה שנה. Es ist mithin müssig, diesen chronologischen Anachronismus aus der Welt schaffen zu wollen[3]), und jeder diesbezügliche Versuch muss von vornherein als verfehlt betrachtet werden. Was nun die persischen Könige und ihre Regierungsdauer, die zusammen nur 52 J. ausmachen konnte[4]), anbetrifft, so schloss man wiederum aus Dan. 11,2, dass derer nur vier waren[5]), und zwar: 1) Darius der Meder, für dessen Regierung man nach Dan. 11,1 nur ein Jahr fand; 2) Cyrus, dem man nach Dan. 10,1 drei Jahre gab; 3) Achaschwerosch, der die ganze Zeit bis zur Erlaubniss zum Baue des Tempels ausfüllt, also 14 J.[6]) und 4) Darius der Perser, in dessen zweitem Regierungsjahre der Bau begann. Da nun für einen anderen König kein Raum mehr blieb, so identificirte man den letzten mit Artachschasta[7]) (das eine Art Collectivnamen sein soll), in dessen 7. J. Esra nach

---

[1]) Cap. 29 (ib. p. 133): . . . נ"ב שנה לאחר חרבן הבית עשו ישראל במלכות כשדים ועלו ג' של כורש וי"ד של אחשורוש וב' לדריוש ובשנה שניה לדריוש נבנה הבית וכו' s. Ratner z. St.

[2]) Cap. 30 (ib. p. 141): . . . מלכות יון מאה ושמונים מלכות בית חשמונאי ק"נ מלכות הורדוס ק"ג.

[3]) So zuletzt in sehr geistreicher Weise von Joseph Lehmann (REJ. 37, 1 ff.).

[4]) S. O. c. 30: כל שני מלכי מדי ופרס נ"ב שנה, so die richtige Lesart, s. Ratner p. 137, n. 15.

[5]) Ibid. ואין אתה מוצא לפרס מלכים אלא שלשה ולמדי אחד, vgl. Ratner p. 136, n. 7—10.

[6]) Eigentlich sollen die 18 J. bis zum zweiten Regierungsjahre des Darius reichen, mithin bliebe für Achaschwerosch nur 13 J., aber die Jahre eines Königs greifen in die eines andern ein (שנים מקוטעות), s. die Angaben bei Ratner p. 134, n. 26.

[7]) Der Satz הוא כרש הוא דריוש הוא ארתחשסתא ist späteren Ursprunges, s. ib. p. 136, n. 11.

Jerusalem kam, und in dessen 20. u. 32. J. Nehemia. Die persische Periode dauerte zur Zeit des Tempels 34 J., also regierte Artachschasta nach den Talmudisten 36 J. und wurde dann von Alexander dem Grossen besiegt.

Dieser Ansicht ist auch Saadja, wie aus dem VIII. Absch. der 'Amanât folgt. Inbetreff der Anzahl und der Dauer der persischen Könige sagt er hier, dass die Christen behaupten, dass ihre Herrschaft über die Juden ca. 300 J. gedauert hätte und dass es 17 Könige wären, dies sei aber gemäss Dan. 11, 1—2 unmöglich[1]). Was er hier nur kurz andeutet, sagt er ausführlich im Comm. zu Dan. 11,2. Diese Stelle lautet[2]): אול הדא אלרסם מן דריוש המדי פכאן הו אלמלך אלאול ללפרס עלי בלאד אלשאם ובעדה ג' מלוכא אכד כרש ואחשורוש וארתחשסתא עלי מא שרחנא פי מספר השנים ואלראבע אלדי ייסר אכתר מן אלתלתה הו ארתחשסתא ולדלך קיל לה מלך מלכיא כמא קיל לנבוכדנצר מלך מלכים והדא אלרביעי הו שלישי מן אלבאקיין והו רביעי לדריוש המדי ובהדא אלקול יבטל קול מן זעם אן בין מלך אלכסדאניין ומלך אליונאניין אכתר מן ד' מלוך ללפרס לאן דריוש אלאול מסנד מע מלוך אלכסדאניין אד קאל פיה אשר המלך על מלכות כשדים ואלראבע מסתנד עליה מלך אליונאניין כמא קאל ובחוקתו בעשרו יעיר הכל את מלכות יון פהדה רדא עלי אלנצארי ובעץ אלמכאלפין אללדין ידעון י"ז מלכא ללפרס „Die Beschreibung beginnt mit Darius dem Meder, der zuerst unter den persischen Königen über die syrischen Länder geherrscht hat. Nach ihm regierten noch 3 Könige: Cyrus, Achaschwerosch und Artachschasta[3]), wie wir das zu 9,2 erklärt haben. Unter dem vierten, dem es eher als den drei anderen gelingen wird, ist Artachschasta gemeint. Daher wird auch dieser „König der Könige" genannt (Esra 7,12), ebenso wie es Nebuchadnezar geheissen hat (Dan. 2,37). Dieser vierte ist eigentlich

---

[1]) Ed. Landauer, p. 254: . . . . פוצמו אן מסלכה פרס אקאמת עלי אלשאם קבל מסלכה אליונאניה שביה ש' סנה ואן עדד מלכהם פי הדה אלמדה כאנו י"ז מלכא פרדדת עליהם מן נץ כתאב דניאל אלך. Sollte er mit den letzten Worten auf den Dan.-Comm. anspielen, sodass sie eine spätere Interpolation sein müssten?

[2]) Ms. fol. 151 b. Der Anfang auch im הגרון p. 96.

[3]) Diesen identificirt Saadja mit Darius dem Perser, s. ibn Esra's kurzen Comm. z. St. (ed. Matthews, p. 8).

der dritte [persische] König, die Zählung beginnt aber mit Darius dem Meder. Demnach ist die Ansicht, nach der zwischen den chaldäischen und den griechischen Königen mehr als vier persische Könige [über Israel?] geherrscht hätten, hinfällig. Denn Darius I trat nach Dan. 9,1 das chaldäische Reich an[1]), und auf den vierten folgte sofort der griechische König, wie aus unserem Verse hervorgeht. Auch die christlichen Autoren und manche Häretiker, die 17 persische Könige annehmen, sind demnach widerlegt"[2]).

Kommen wir nun zum Comm. zu 8,14[3]). Zunächst wiederholt hier Saadja, was er bereits in Amanât gesagt hat, nämlich, dass im Buche Daniel 3 Endzahlen angegeben sind: 1290, 1335 u. 2300. Bei den ersten zwei ist ימים hinzugefügt, welches Wort nach Lev. 25,29 hier „Jahre" bedeutet. Bei der dritten steht ערב בקר, was zusammen einen Tag ausmacht[4]), also 2300 : 2 ימים, d. i. 1150 Jahre. Mithin muss das Ereigniss, von dem 8,19 gesprochen wird, nämlich die Verödung und Verwüstung des Heiligthums und der Opfer, um 140 J. später geschehen sein, als das des 12,11, nämlich das Aufhören der Thamidopfer und das Aufstellen des Verwüstungsgreuels, und dieses wiederum 45 J. nach der Offenbarung: Heil dem, der da harret und erreicht 1335 J. (12,12). Das Ereigniss aber, von dem 12,11 berichtet, und das nach den Amanât am Beginne des zw. Tempels passirt ist, geschah, wie Saadja hier ausdrücklich sagt, im 32ten Regierungsjahre des Artachschasta. Was geschah nun in diesem Jahre?

Damals kam, nach Neh. 13, Nehemia zum zweiten Mal nach Jerusalem, fand dass die grosse Zelle, die zur Aufbewahrung der Speiseopfer, des Weihrauchs, der Tempelgeräthe, des Zehntens für die Leviten und der Hebe für die Priester bestimmt war, dass diese Zelle von Eljaschib seinem Verwandten Tobia gegeben wurde, der sie zu seinem Privatgebrauch benutzte. Nehemia warf nun die Geräthe Tobia's hinaus, reinigte die Zellen[5]) und brachte dorthin die Tempelgeräthe,

---

[1]) S. Raschi u. ibn Esra z. St.

[2]) Saadja scheint also syrische christliche Chroniken vor sich gehabt zu haben, aber leider ist es mir hier unmöglich, den Quellen nachzugehen. Interessant ist, dass auch Karäer dieser Annahme gefolgt sind.

[3]) S. Beilage I. Der Anfang ebenfalls in הגרן p. 94.

[4]) Saadja nimmt hier ערב und בקר im Sinne von Nacht und Tag, s. REJ 34, 173, n. 1.

[5]) Zu bemerken ist hier die Mehrzahl לשכות, während bisher nur von einer לשכה die Rede war.

Speiseopfer und Weihrauch zurück. Weiter fand er, dass den Leviten ihre Antheile nicht gegeben wurden und dass diese sich infolge dessen in ihre Landstädte verlaufen haben. Nehemia schalt nun die Aristokraten und rief in seinem Zorne (V. 11): מדוע נעזב בית האלהים „Warum ist das Haus Gottes verlassen?“ Er sammelte hierauf die Leviten und stellte sie wieder an ihren Platz (ואקבצם ואעמדם על עמדם). Von einem Einstellen der alltäglichen Opfer ist hier keine Rede, aber aus der Thatsache, dass die Tempelgeräthe sich nicht an ihrem Orte befanden, dass sich die Leviten verlaufen haben und erst von Neuem angestellt werden mussten, und besonders aus den Worten: Warum ist das Haus Gottes verlassen? scheint Saadja geschlossen zu haben, dass jeder Dienst im Tempel aufgehört hat, und hat also sonderbarer Weise nicht nur die Worte ומעת הוסר התמיד, sondern auch ולתת שקוץ שמם auf dieses Ereigniss bezogen[1]). Leider besitzen wir nicht Saadja's Comm. zu Nehemia, wo er vielleicht seine Ansicht näher begründet hat, aber soviel können wir sagen, dass ihn dazu seine Theorie gezwungen hat. Die That 12,11 musste um 45 J. später als die Offenbarung 12,12 geschehen sein. Diese ist im dritten, d. h. letzten, Regierungsjahre des Cyrus erfolgt. Nach der oben dargelegten Chronologie vergingen dann noch 14 J. des Achaschwerosch, und folglich waren die 45 Jahre im 32ten des Artachschasta (14 + 31) zu Ende. Wir wissen das Saadja auch sonst Thatsachen umzudeuten pflegt, bis sie zu seiner Aufstellung passen.

Wir haben nun also einen festen Punkt gewonnen, von dem die Berechnung ausgehen kann. Schwieriger aber ist es zu bestimmen, auf was für ein Ereigniss nach Saadja Dan. 8,13 anspielt. Dieses muss 140 J. später, als das in 12,11 berichtete, eingetroffen sein. Da letzteres im 32ten J. des Artachschasta geschehen ist und da dieser König 36 J. regierte, so fällt unser Ereigniss in das 136 J. der griechischen Periode[2]), d. i. 182 v. Chr. Damals herrschte über Palästina Seleukus IV, und in seine Regierungszeit fällt die Frevelthat des Heliodorus.

---

[1]) Sollte Saadja diese Worte auf die Profanation des Tempels durch Tobia und der infolge dessen eingetretene Verödung gedeutet haben?

[2]) In der That sagt auch Saadja ausdrücklich, dass dies zur Zeit der griechischen Herrschaft geschah: בדרך מי דולה אליונאניין.

Aber unmöglich kann diese That gemeint sein. Denn erstens kam ja Heliodorus gar nicht dazu, den Tempel zu schänden, und zweitens ist es unwahrscheinlich, dass die Kunde von ihr, die das II Makkabäerbuch aufbewahrt hat, zu Saadja gedrungen wäre. Wir sind daher auf Vermuthungen angewiesen, und wollen nun zu ihnen Zuflucht nehmen.

Die Daten, die der bekannte Ausspruch R. Jose's über die griechische und hasmonäische Periode enthält, sind bekanntlich ziemlich genau und differiren von den richtigen nur um drei Jahre. Nur muss danach die hasmonäische Periode mit Johann Hyrkan beginnen, also einige 30 Jahre nach der Erhebung der Makkabäer[1]). Es ist nun die Frage, ob die talmudischen Schriften und diejenigen, welche aus ihnen ihre chronologischen Kenntnisse schöpften, sich dieser Thatsache bewusst waren. Von den Söhnen des Mattathias ist bekanntlich in diesen Schriften nichts enthalten, dagegen einige dürftige Nachrichten über Antiochus Epiphanes vielleicht in Megillath Taanith[2]), dann in einem allerdings späten Midrasch[3]) und wahrscheinlich auch im Seder Olam[4]). Eine späte Quelle, nämlich das Seder Olam suta, nennt Mattathias, dann dessen Sohn Simeon als Siegeshelden der Hasmonäer, lässt, wie es scheint, unter seiner Führerschaft, die Hasmonäer gegen Nikanor kämpfen und bezeichnet diesen als König der Griechen[5]). Saadja war über die Ereignisse etwas besser unterrichtet, denn er hatte vor sich das מגלת בני חשמונאי, das er für ein Werk der Makkabäer hielt[6]), aber über die Chronologie sagte ihm dieses Schriftchen gar nichts. Es ist nun möglich, dass Saadja wusste, dass die Verfolgung des Antiochus Epiphanes eine Reihe von Jahren vor dem Beginn der hasmonäischen Periode anzusetzen sei und nahm nun an, dass die Entweihung des Tempels im J. 136 der griechischen

[1]) Vgl. Loeb, RÉJ, l. c.

[2]) Cap. 11 (zum 28 Schebat): בעשרים ותמניא ביה איתנטיל אנטיוכוס מלכא מן ירושלם. Vgl. jedoch Brann in MS. 1876, S. 456.

[3]) Exod. r. 15,7: . . . כך במלכות יון הכל ברחו ממנו ומתתיה הכהן ובניו עמדו באמונתו של הקב"ה וברחו מפניהם האוכלוסין של אנטיוכוס ונהרגו כלן.

[4]) S. weiter unten p. 515.

[5]) Ed. Neubauer, p. 71: . . . . בשנת מאה ושבעים ליון איקטל שמעון בן יוחנן בן מתתיה (l. שמעון בן מתתיה בן יוחנן) . . . . ביימיו היה צער גדול לישראל בימי ניקנור מלך יון ויצאו בני חשמונים והרגו אותו וכל חילותיו היא שנת מאה ושבעים וחמש ליון ומלך יוחנן בן שמעון בן מתתיה בן חשמונאי שלשים ושבע שנים וכו׳. Es ist unwahrscheinlich anzunehmen, dass etwas Derartiges ursprünglich auch im S. O. rabba enthalten war, s. Felix Lazarus in Brüll's Jahrb. X, 14, n. 1 und Ratner, p. 144, n. 70.

[6]) Harkavy, l. c., 205—209.

Periode geschah, während in Wahrheit dieses 15 Jahre später der Fall war[1]). Es ist aber auch eine andere Möglichkeit vorhanden.

Im Seder Olam c. 30 werden nebst Alexander dem Grossen 8 griechische Könige aufgezählt: ואלו הן שמנה מלכי יון אלכסנדרום מוקדון פירטן שלימן סליקס סנטרוק אנטיוך אנטיוכם גסקלגם. Die Varianten dazu sind bereits mehrere Mal zusammengestellt und auch der Versuch gemacht worden, die Namen zu identificiren[2]). Ohne hier darauf näher einzugehen, bemerken wir, dass unter אנטיוך wahrscheinlich Antiochus III der Grosse und unter אנטיוכם Antiochus IV Epiphanes zu verstehen sei. Von den übrigen Königen hat ausser dem letzten nur noch גסקלגם in die Schicksale Israel's nachtheilig eingegriffen. Die talmudischen Quellen[3]) wissen von ihm zu erzählen, dass er befohlen hat, Abbilder in den Tempel zu stellen, dass aber Simon der Gerechte im Allerheiligsten eine Stimme vernommen hat, dass der König getötet und die Bedrängniss zu Ende sei. Es unterliegt keinem Zweifel, dass hier der bekannte Befehl des Cajus Caligula erzählt wird, und auf ihn passt auch besonders das im Scholion zu Megillath Tanith Erzählte, aber ebenso steht es fest, dass die talmudischen Quellen ihn für einen griechischen König gehalten[4]) und daher mit Simon dem Gerechten in Verbindung gebracht haben[5]). Ist aber unter אנטיוכם Antiochus Epiphanes zu verstehen und hat man gewusst, dass die Hasmonäer ihn besiegt haben, so

---

[1]) Umsomehr als Dan. 8,9 ff. so deutlich auf diesen König hinweist.

[2]) So z. B. von neueren Autoren: Lazarus (l. c., p. 11 ff.), Brüll (Centr. Anzeiger I, 67), Ratner z. St. (p. 144) und Krauss (Lehnwörter II u. d. betr. Artikeln).

[3]) Megillath Taanith zum 22 Schebat; Sota Jerusch. IX,13 f. 24b; Babli 33a; Tos. XIII, 6; Midr. zu Hohel. 8,9.

[4]) S. z. B. Raschi zu Sota: גסקלגם מלך יון היה.

[5]) Umgekehrt glaubt Lazarus (l. c., p. 13 Anm.), dass, weil er mit Simon in Verbindung gebracht wurde, er für einen griechischen König gehalten wurde. Graetz (Geschichte III[4] p. 740), der den talmud. Quellen keinen solchen Anachronismus zutrauen will, identificirt שמעון הצדיק mit dem Hohenpriester Simon Kantheras. Dieses ist aber kaum wahrscheinlich, ebenso wenig wie die Hypothese Büchler's (Chwolson-Festschrift, p. 8 ff.; vgl. bes. p. 13, n. 5), der שמעון für eine Corruption von ישמעאל hält und darunter Ismael b. Phiabi versteht. Solche Anachronismen sind ja, wie bekannt, in den talmud. Quellen keine Seltenheit.

konnte nach ihm kein griechischer König mehr Israel, besonders in Betreff des Tempels, bedrängen. Die Vermuthung Brüll's[1]) daher, es sei hier גסקלגם in גסקנם oder קסקנם zu emendiren und unter diesem Antiochus IX Kyzikenos, der letzte syrische König, gegen den die Juden gekämpft haben, zu verstehen[2]), ist, so geistreich sie auch ist, unwahrscheinlich. Es muss daher jedenfalls גסקלגם vor אנטיוכם kommen, und dies ist in der That in der von Neubauer edirten arab. Chronik כתאב אלתאריך der Fall[3]). Hier nimmt גסקלגם die drittletzte Stelle ein, dann אנטיוך und an letzter Stelle אנטיוכם[4]). Diese Chronik weiss zu berichten, dass Antiochus Epiphanes die Juden bedrängt hat, dass sich die Hasmonäer gegen ihn erhoben und ihn besiegt haben, und dass von da ab die Juden während 206 J. unabhängig waren. Sie hält zwar ebenfalls Johann für den ersten hasmonäischen König, scheint aber dessen Herrschaft bald auf die Erhebung gegen Antiochus folgen zu lassen[5]). Diese Chronik ist nun im Geiste Saadjas gehalten und ist vielleicht überhaupt nur eine Umarbeitung von dessen gleichnamiger Schrift[6]), so dass auch dieser גסקלגם bedeutend vor Antiochus angesetzt haben muss. Und so konnte er auf sein Vorgehen das Ereigniss von 8,13 beziehen, und dieses umsomehr, als Saadja von גסקלגם spricht und zu berichten weiss, dass die Bedrängniss seitens dieses Königs 3 Jahre gedauert

---

[1]) Centr. Anzeiger, l. c.

[2]) Ueber das Verhältniss dieses Königs zu den Juden s. Reinach, REJ 38, 161—171. Vgl. auch Rapoport, ערך מלין s. v. אנטיוכיא.

[3]) Diese Chronik gehört nicht in das XII Jahrh., wie Neubauer annimmt, sondern in das X, s. REJ 32, 140; 40, 152.

[4]) . . . . וכאן להם (אי לליונאנין) פי דלך ח' מלוך אולהם אלאסכנדר . . . ובעדה סנטרוק ובעדה גסקלגם ובעדה אנטיוך ובעדה אנטיוכם יהו בנא אנטאכיה וכאן וזירה בגרים אלך (p. 109). Die letzten Worte beweisen, dass diese Chronik das מגלת בני חשמונאי benützt hat. — Es sei auch noch bemerkt, dass in dem von Buber edirten מדרש אגדה f. 33a nur drei griechische Könige angeführt werden (es werden eben nur die bekanntesten berücksichtigt): ועז משולשה זה יון . . . והעמידה שרשה מלכים אלכסנדרוס מוקדון וגסקלגס ואנטונינוס. Für das letztere ist ohne Zweifel ואנטיוכס zu lesen und so steht auch hier גסקלגס voran.

[5]) תם ענף בני אסר' פתארבה קום מן בני הרון יקאל להם בני חשמונאי פנצרהם אללה צקתלוה וצאר אלמלך להם פאקאמו לא יודון טאעה ר"ז סנין וכאן אלמלך להם ק"ד (l. ק"ג) סנין ואלבאקי למואליהם וכאן אול מלוך אלהארונין יוחנן בן שמעון בן מתתיא אלך.

[6]) S. Neubauers Vorrede, p. XI.

hat[1]). Man könnte nur dagegen einwenden, dass, da Simon der Gerechte anderwärts mit Alexander dem Grossen in Verbindung gebracht wird, und da jener 40 J. functionirt haben soll[2]), נסקלגם nach dem Talmud viel früher als im J. 136 der griech. Periode regiert haben müsste. Aber gerade inbetreff dieses Hohepriesters sind ja bekanntlich die talmudischen Nachrichten so confus, dass sie kein Hinderniss sein können.

Wie dem aber auch sei, so steht doch die Thatsache fest, dass die Erlösung nach der Berechnung Saadja's 1290 J. nach dem 32. Regierungsjahre des Artachschasta eintreffen musste. Dieses ist 900 J. nach der Zerstörung des zw. Tempels (4 bis zum Ende der pers. Herrschaft + 180 griech. Periode + 103 hasm. Periode + 103 herod. Periode + 900). Mithin hat Saadja das Erlösungsjahr auf **968** bestimmt[3]).

Wird nun, so fährt Saadja fort, die erhoffte Erlösung eintreten, d. h. werden die 1150 Jahre seit dem erzählten Ereigniss zu Ende sein, dann wird das Heilige wiederum in den rechten Stand gesetzt werden. Dies bedeutet: es wird über den Wallfahrtsort der Muhammedaner triumphiren, denn also verkündet auch der Prophet (Jes. 54,17): „Ueber jede Zunge, welche dich im Gericht wird bekämpfen wollen, wirst du siegen". Oder aber: das Heiligthum wird von Neuem ein Ort der Läuterung und des Gebetes werden, gemäss der Verheissungen Jes. 51,5; 60,21[4]).

---

[1]) S. Schluss der ersten Beilage. Bemerkenswerth ist, dass auch Ibn Esra im kurzen Comm. (p. 6) diesen Vers auf נסקלגם bezieht: ומפרשים נשתבשו בפי' עד ערב בקר . . . והנכון בעיני שזה קרן אחת הוא מלך אנטופיא הנק' נסקלגם dann p. 7: ומלך עז פנים הוא הנזכר והוא נסקלגם, in langen Comm. zu 8,9 aber heisst es: והוא אנטיוכוס.

[2]) Jerusch. Joma VI, 3, fol. 43c.

[3]) Nach Margoliouth (A Comm. on Daniel by Jephet ibn Ali, Oxford 1889, p. V, n. 8) soll Saadia in s. Daniel-Comm. (ms. fol. 75b) das Erlösungsjahr auf 350 d. H. bestimmt haben. Das wäre 961. Leider aber steht mir die betreffende Stelle nicht zur Verfügung und weiss ich nicht, worauf Saadja dieses Datum bezieht. Uebrigens scheint der Gaon für seine Berechnung auch eine Tradition gehabt zu haben, s. ob. p. 402 n. 2.

[4]) Der ganze betreffende Passus in dem Comm. Saadja's ist mir nicht recht verständlich und habe ich seine Worte nur ungefähr wiedergegeben, so besonders die Auffassung von מומנין als Muhammedaner. Diese selbst nennen sich so, aber soll sie auch Saadja so bezeichnet haben? (Vgl. nebenbei den kurzen Comm. Ibn Esra's, l. c.: ומפרשים נשתבשו בפי' עד ערב בקר יש אומ' כי זו הקרן היא מלכות ישמעאל עד שאמ' תועי רוח כי התמיד והמקדש הוא

Zuletzt berichtet Saadja noch über einige fremde Erklärungen zu unserem Verse, die nicht ohne Interesse sind. So nehmen Manche an, es seien hier 2300 Jahre gemeint und die Zählung habe 20 Jahre vor dem Auszuge aus Egypten zu beginnen, damals nämlich, als der alte König gestorben war und die Israeliten zu Gott um Errettung flehten, und diese Anzahl von Jahren stimme auch vollständig mit den in 12,12 angegebenen 1335 J. überein. Man erinnert sich, dass auch Salmon und andere Karäer diese Ansicht vertreten, nur mussten sie, da die Karäer für die Dauer des ersten Tempels 430 anstatt 410 J. annehmen, die Zählung mit dem Auszuge selbst beginnen. Man sieht also, dass diese Erklärung keine ursprünglich karäische ist, und in der That findet sie sich ähnlich auch bei Raschi [1]), dem gewiss andere Quellen vorgelegen haben. — Andere wiederum, so berichtet weiter Saadja, nehmen zwar auch die 2300 als volle Jahre an, behaupten aber, dass sie mit dem Jahr, in dem Gott dem Abraham offenbarte: Was den Ismael anbetrifft, so habe ich dich erhört usw. (Gen. 17,20) beginnen und mit der Entstehung des arabischen Reiches schliessen. Diese Berechnung ist indessen nicht ganz genau. Denn die genannte Offenbarung erfolgte ein Jahr vor der Geburt Isaak's, d. h. 2047 nach E. d. W. Fügt man 2300 hinzu, so erhält man 4347 n. E. d. W., oder 587 n. Chr. Das Auftreten Mohammeds aber, mit dem wohl nach diesem Erklärer das arab. Reich beginnt, geschah bekanntlich viel später. Aber andererseits ist ebenso bekannt, dass auch inbetreff des Mohammed bei den jüdischen Chronologen eine Verwirrung herrscht [2]). — Einige wiederum betrachten die 2300 als Tage, was 6 Jahre ausmacht, und beziehen das auf גסקלגם, der so lange regiert hat. Andere endlich geben zu, dass infolge der Worte ערב בקר die Zahl um die Hälfte zu reduciren sei, halten es aber auch für Tage (also drei Jahre) [3]) und behaupten, dass die That des genannten

---

העון שהוא במדינת מיכא שיחוגו אליו הישמעאלים; aus dem langen Comm. zu 11,31 wissen wir, dass diese Erklärer Karäer waren). Bemerken will ich nur, dass Saadja תרשיעי Jes. 54,17 durch תפלגין עליה übersetzt.

[1]) Zu 8,14: ונצדק קדש יכופר עון ישראל . . . מאז גלו גלות ראשונה למצרים עד יגאלו וישעו תשועת עולמים במלך משיחנו וחשבון זה כלה לסוף אלף ור"ן מיום הוסר התמיד וכו'. S. auch zu 12,11.

[2]) S. Loeb, REJ 17, 266. Ein ziemlich genaues Datum hat Abr. b. David in s. Chronik (ed. Neubauer, p. 62).

[3]) Eigentlich sind es fast $6\frac{1}{2}$ u. $3\frac{1}{4}$ Jahre.

Königs so lange gedauert hat[1]). Saadja verwirft alle diese Erklärungen und hält die seinige für die richtigste[2]). Es wäre interessant zu wissen, ob er diese Erklärungen mündlich gehört hat, oder ob sie ihm schriftlich vorgelegen haben. In letzterem Falle hätten wir ein Zeugniss von dem Vorhandensein verschiedener Bibelcommentare im X. Jahrhundert.

Das von Saadja angekündigte Erlösungsjahr, das er merkwürdiger Weise so nahe seiner Zeit angesetzt hat, ist nicht eingetroffen. Aber das kann ihm ebensowenig zum Vorwurf gemacht werden, wie verschiedenen anderen grossen Geistern des Judenthums, die sich mit dieser Spielerei beschäftigt haben[3]). Man muss eben Dinge und Leute aus ihrer Zeit heraus beurtheilen und sie nicht mit dem Masstab moderner Weltanschauung messen. Trotzdem dass dem kampflustigen Gaon diese und andere Schwächen anhaften, bleibt er doch der Schöpfer und Begründer der jüdischen Wissenschaft und verdient vollauf den ihm von ibn Esra beigelegten Titel: ראש המדברים בכל מקום!

Beilagen.

II. Aus Salmon b. Jerucham's Commentar zu Ps. 102,14[4]).

אתה תקום תרחם ציון [כי עת לחננה כי בא מועד]. אנת תקום תרחם ציון אן וקת לרופהא אן קד גא אלוקת. אי אנך קד ועדת אנך תקום

[1]) Meines Wissens wird in den talmud. Quellen über die Dauer der Verfolgungen des גסקלגם nicht berichtet und hat man auf ihn die Zeit der Bedrückung seitens Antiochus Epiphanes übertragen.

[2]) Ibn Esra (kurzer Comm., l. c.) erwähnt alle 4 Erklärungen: . . . ויש שישים תחלת אלפים ושלש מאות מן שלשים ושתים (?) שנה טרם יציאת מצרים ויש מי שיקח חציים וכלל אומ' כי הד' פירושי' שאמר הגאון באלפים ושלש מאית ובמועד טועדי' ובשני פסוקי' שבאחרית הספר הכל הבל וכבר עבר זמנם משנים רבות. Dann heisst es weiter: עד עת ערב בקר יש לו ג' ענייני' האחד כאשר תקח חציים כי ערב ובקר יום אחד יהיו ג' שנים שבטל התמיד בהם והשני שכללם ו' שנים והם כלל מלכות גסקלגם והשלישי שהדש הלבנה ידמה לערב ובקר ומספר אלפים ושלש מאות חדש והן קפ"ו שנה . . . . וידוע כי נמשכה מלכות יון על ישראל ק"פ שנים וו' שנים נלחמו עמהם בני חשמונאי. Vgl. auch den langen Comm. zu 8,25.

[3]) S. die schöne Zusammenstellung bei Zunz, l. c.

[4]) Diesen Comm. teile ich hier nach der Copie Pinskers, die im Wiener Beth ha-Midrasch aufbewahrt ist (Cod. 39), mit. Salmon wiederholt hier dasselbe, was er bereits in s. Comm. zu Hohel. 2,11, der nur fragmentarisch erhalten ist, gesagt hat (s. JQR. VIII, 688 n. 4). Dieses Fragment ist sehr unleserlich, doch konnte ich mit seiner Hilfe unseren Text hin und wieder verbessern und gebe ich auch die bedeutendsten Varianten in den folgenden Noten, wobei ich unseren Text mit P und das Fragment mit H bezeichne. Aus letzterem stammen auch die in eckige Klammern gesetzten Worte.

בנרצה ציון וגעלת[1] לדאך וקת ואגל ואלאן קד גא אלוקת ואלאגל והדא דליל אן הדי צלואת[2] אלשארית אלכלץ אלדי קד עלמו אן קד קרב אלקץ ולדלך קאל כי בא מועד וקו' כי עת לחננה דליל אן אללה קד אגל ליום אלישועה אגל כק' אני ד' בעתה אחישנה[3]. וקד יגב אן אתוקף[4] ההנא קלילא ואשרח מא חצר[5] לי מן צחה אלעת קץ לעלמי כתרה תעלק קלוב אלנאס בדלך פאקול אן כתיר מן אלעלמא כאצו פיה פאכדו פי טריק מכתלפה ומע דאך טרקה בעידה ואלאמר אקרב ממא דהבו אליה ואכתר מא אגלטהם ען אלטריק אנהם נטרו פי מוצע מן ספר דניאל אלנבי ע"ה מכתוב עד ערב בקר אלפים ושלש מאות[6] ופי מוצע אכר וגדו מכתוב ומעת הוסר התמיד ולתת שקוץ שמם[7] ימים אלף מאתים ותשעים[8] וגדו[9] בעדה איצא יקול אשרי המחכה ויגיע לימים אלף שלש מאות שלשים וחמשה[10] ואכר מן יגלט אלפיומי לאנה זעם אן הדה אלג' אקאויל הי אגל אלישועה. אן כאנת מכתלפה ומתל דלך בקץ גאולת מצרים וזעם אן אללה תע' געל לה ג' אגאל מכתלפה אלאגל אלואחד ת' סנה ואלתאני תל סנה ואלתאלת ר' סנין והדא הו אלכדב בעינה לאן אלאגל אלמצרוב עלי יד אבי' אברהם עה ת' סנה [פקט] כקו' ויאמר לאברם וגו' וענו אותם ארבע מאות שנה[11] ולם יקל לאבי' אברהם גיר הדא אלבתה ואנמא מקץ ל' שנה וארבע מאות שנה[12] ענד אלכרוג קיל עלי סביל שרח סנין מצמומה אלי אלת' סנה ולים הדא נטיר קו' לדניאל אלי וקת כית וכית כלאן ישראל תם יגיר אלתאריך כרה תם יגירה תאניה כקו' אלפיומי וגה אכר אן[13] דכר פי גאולת מצרים ר' חתי אקאסהא בנבוה דניאל עה הדה אלבדעה[14] אלתי אבתדאהא אלפיומי וגה אכר כיף יגוז

---

[1]) P וגעלה.
[2]) P צלות.
[3]) Jes. 60,22.
[4]) So H. P hat אתוקם.
[5]) So H. P hat חצל.
[6]) Dan. 8,14.
[7]) P משומם.
[8]) ib. 12,11.
[9]) P וגדה.
[10]) ib. 12,12.
[11]) Gen. 15,13.
[12]) Ex. 12,41.
[13]) Dafür ist wohl הל zu lesen.
[14]) P אלאבדקה.

אן יכון מא אסתכרג מן גהה אלתאויל מתל באלנץ אן הדא לעגב וגה אכר כיף יגוז אן יקול אללה תע׳ יבשר אמתה באלפרג בעד מדה מקדארהא ענדה עלי מא ועם אלף ומאיה וכמסין סנה תם יגעלהא[1] אלף וש׳ מאיה לה סנה וכיף יצדקו אלאנביא עלי מנאקצה ועדה והל הדא כלה מנה בני עלי גיר תחציל ואנמא שרחת לך הדא מן קול אלפיומי לתקף עליה מן כתאבה אלמסמא ענדה כתאב אלאמאנאת והו פי אלמקאלה אלח לילא יתעלק קלבך אנה[2] וצל אלי שי או קאל קול יצלח אן ינחפט[3]. ואעלם אן אשרי המחכה וג׳ קיל לדניאל פי סנה ג׳ לכורש מלך פרס ופציח הדא אלקול תרגיב [ישראל] אן ינחטרו הדא אלאנל[4] והו קץ גאולה לא שך פיה ענד גמיע ישראל ומן אלמעלום אנה מדכור ביתים והי סנין מן וגהין אחדהא לאן קד מצא אלאף[5] מן אלאיאם ולם יכן הדא אלפרג אלמנתטר ואלב׳ לאן אלכתאב [קד] יסמי אלסנין ימים כק׳ ימים תהיה גאולתו[6] ופסר דלך באן יקול עד מלאת לו שנה תמימה ויקול כי ימים רבים ישבו בי אין מלך[7] יריד בדלך סנין וכדאך קאל ימים על שנה תרגונה[8] סנה עלי סנה וכדאך קו׳ לשלשת ימים מעשרותיכם[9] יעני לג׳ סנין לאנהם פעלו מא אוגבה אללה תע׳ פי אלתורה לדאתה פי ג׳ סנין והו מקץ שלש שנים תוציא[10] וגעלוה הם לטאגותהם ואן כאן דלך כדלך פאחסב מן סנה ג׳ לכורש והלם[11] אלף וש׳ לה ופי סנה אחדי לכורש אטלקו בני ישראל לבני בית שני ופיהא וצלו אלי ירושלם וענד וצולהם[12] ויכינו המזבח על מכונתו[13] ומנד דאך אלוקת אלי אן כרב אלבית אלתאני תל״ז סנה ונצף לקול אלכתאב שבועים שבעים נחתך וג׳[14] ערף בהדא אן אללה תע׳ קטע ללאמה סבעין סאבוע

[1]) P יגעלוהא.
[2]) P או.
[3]) P ינחפץ.
[4]) So H. P אלאצל.
[5]) So H. P אלף.
[6]) Lev. 25,29.
[7]) Hos. 3,4.
[8]) Jes. 32,10.
[9]) Am. 4,4.
[10]) Deut. 14,28.
[11]) H והם.
[12]) So H. P hat ופיהא וצלו וענד וצולהם עלי ירושלם.
[13]) Esra 3,3.
[14]) Dan. 9,24.

תכון תצ׳ סנה תם פצל הדה אלסנין פערף אן אולהא מן כראב בית ראשון בקו׳ ותדע ותשכיל מן מוצא דבר להשיב ולבנות ירו׳ עד משיח נגיד שבעים שבעה[1]) פקו׳ להשיב ולבנות יריד[2]) אלי וקת בני בית שני ודלך סבע סואכיע לאן אלבית אלאול כרב [פי] סנה י״ט[3]) מן מלך נבוכדנצר ובני[4] פי אול מלך כורש תם קאל ושבועים ששים ושנים תשוב ונבנתה רחוב וחרוץ וג׳ ערף נצא אנה יכון מעמודא תל״ד סנה תם יגי אלעדו פיקטע עהד לאהל ירושלם ויהאדנהם[5]) סבוע ולא יפי להם באלהדנה[6]) בל פי נצף אלאסבוע יכרב אלבית[7]) בקו׳[8]) והגביר ברית לרבים שבוע אחד וחצי השבוע ישבית ובח ומנחה ועל כנף שקוצים[9]) צאר אלאן מדה עמר בית שני מע ג׳ סנין ונצף אלהדנה תל״ו סנה ונצף ומנד כרב אלבית אלי חית אנתהינא[10]) תתפ״ו[11]) סנה יכון אלגמיע אלף ותלת מאיה וארבעה ועשרין סנה ונצף אסקט[12]) מן דלך סנתין סנה אחדי לכורש ואלסנה אלתא׳ לה בקי מן דלך אלף ותלת מאיה אתני ועשרין סנה ונצף בקי אלאן להדא אלקץ עלי אלתחריר י״ב סנה ונצף.

ואד קד שרחת הדא אלאגל פארי אן אציף אליה שרח אלפים ושלש מאות ואקול אן אלנאס איצא קד נאצו פיה ולים בי חאגה אלי גמע אקואלהם ושרחהא ואלרד עלי כל קול מנהא אד דלך שגל בגיר פאידה ויגב אן תעלם אן הדא אלקול סמיה דניאל מן אלמלאך פי סנה ג׳ מן מלך בלשאצר והי אכר סנין אלסבעין סנה אלתי מלכת פיהא כשדים[13]) ולים בין הדא אלסנה ובין כנה ג׳ לכורש אכתר מן ד׳ סנין פיטן טאן[14]) אן מן סנה

---

[1]) ib. 9. 25.
[2]) So H. P יהום.
[3]) P ר״ט.
[4]) Richtiger H ובני בנואה.
[5]) P ייהאדנהם.
[6]) P באלהדנה.
[7]) So H. P אלבלד.
[8]) So H. P בקו׳.
[9]) Dan. 9.27.
[10]) P אנתהאינא.
[11]) H ist 4 Jahre früher verfasst und hat daher das Datum תתפ״ג, s. JQR., l. c.
[12]) P אצקט.
[13]) P בשפים.
[14]) P פיצן צאן.

תלאת לבלשאצר[1]) אלי קץ גאולה אלפין וש' מאיה סנה פיסתקים[2]) הדה אלאגל מע אשרי המחכה ויגיע לימים אלף ושלש מאות שלשים וחמשה[3]) ולא יגוז איצא אן יעתקד אחד מן אלנאס אן הדה אלאגל לא יודי אלא אלאגל אלמדכור פי אכר אלספר לאן קו' אללה תע' לא ינקץ אולה אכרה ולא אכרה יכאלף אולה למא כאן אלאמר ענדי הכדי אמנעת אלנטר פי הדה אלקצה פוגדת אולהא יקול בשנת שלש למלכות בלשאצר המלך חזון נראה אלי אני דניאל[4]) תם דכר מלך פרס ומדי תם מלך אליונאניה ומלך אלאסכנדר ואנקסאם מלכה אלי ד' גהאת[5]) ואן[6]) אלגהה אלואחדה תכרב בית שני ותבטל[7]) אלקרבן מן אלקדם כקו' וצבא תנתן על התמיד בפשע ותשלך אמת ארצה ועשתה והצליחה[8]) פענד דלך סאל אלמלאך[9]) פקאל עד מתי החזון התמיד אי סאל מלאך למלאך אסמה פלמוני כמא אן אסם ואחד גבריאל ואכר מיכאל קאל אלי מתי הדא אלנטר[10]) אלדי ידאה דניאל בסבב אלקרבאן ואלי מתי ישראל יטאלב בגרמה והו מסתוחש מסלם ביד אלעדו ואלי מתי הדא אלקדם וארבאבה מן כהנים ולוים מדאם אנאב אלמלאך אלמסמי פלמוני פקאל לדניאל וקולי קאל לדניאל חק לאנה יקול ויאמר אלי עד ערב בקר אלפים ושלש מאות ואנמא קצד פלמוני באלקול לדניאל לעלמה[11]) אן אלסאיל[12]) אנמא סאל עמא כאן פי נפס דניאל. ובקי אלאן עלינא עבארה עד ערב בקר אלפים ושלש מאות[13]) פאקול אני למא חררת גמיע מא אצרפו אלנאס פכרהם אליה פי הדא אלמעני וגדתה מנכסר

[1]) P בלשאצר.
[2]) So H. P מסתקים.
[3]) Hier ist wohl hinzuzufügen: והדא לא יגוז.
[4]) Dan. 8,1.
[5]) P אלגהאת.
[6]) So H. P מן.
[7]) So H. P ויבטל.
[8]) Dan. 8,12.
[9]) H hat schon hier: פענד דלך סאר בעין אלמלאכה רמלאך אסמה פלמוני כמא אן אסם אכר מיכאל ואכר גבריאל.
[10]) P אלנצר.
[11]) So H. P ועלמה.
[12]) So H. P אלסאל.
[13]) Dan. 8,14.

נסרת פי משהור אלתואריך וגדת[1]) תואריך כתירא ידכרהא אלכתאב פי וקת מן אלאוקאת יחתאג ירד אלי מרה כבירה מתקדמה מן אלאומאן מתל דלך קו' בן ארבעים ושתים שנה אחויהו במלכו וג'[2]) ומלה עמר יהורם אביה[3]) כאן ארבעין סנה ומן אלמחאל אן יכון אבן יסבק אבוה בלחטה פכיף בסנתין ולמא כאן הדא מחאל עלמנא אן אול הדה אלסנין מן וקת אשתרי [עמרי] נבל שמרון ובנאה ומלך פיה סתה סנין ומלך אחאב כב סנה ומלך אחויהו בן אחאב סנתין תם מלך יהורם אכוה[4]) יב[5]) סנה פדלך מב סנה ומתלה איצא וגדנא אן בעשא בן אחיה מאת פי סנה כה למלך אסא ומלך אלה אבנה בעדה פי סנה סתה ועשרין למלך אסא כקו' בשנת עשרים ושש שנה לאסא מלך יהודה מלך אלה בן בעשא וג'[6]) הם קאל פי דברי הימים בשנת שלשים ושש למלכות אסא עלה בעשא מלך ישראל על יהודה ויבן את הרמה וגו'[7]) ולמא כאן מן אלמחאל אן יקול אן בעשא קאם טן אלקבר בעד עשר סנין רדדנא הדא אלתאריך אלי כלף פוגדנא אולה סנה מני ששק מלך מצרים על יהודה [פכאנה] שבה מני ששק עליהם מתל מני בעשא פנעל לה הדא אלתאריך פעלמת אן בעשא חאצר אלקום פי סנה ואחד ועשרין מן מלך אסא לאן שישק נזא רחבעם פי סנה כמם מן מלכה[8]) פכד אלאן מא בקי מן מלך רחבעם יב סנה אביה ג כא מן מלך אסא פדלך לו סנה ומתלה קו' בן שמנה שנים יהויכין במלכו וג'[9]) [ויקול פי ספר מלכים בן שמנה עשרה שנה יהויכין במלכו][10]) ומן אלמסתנע אלמנאקץ פי כתאב אללה תע' פאדא כאן לא תנוז מנאקצה פאחד אלקולין מוכוד עלי נהתה ואלאכר מרדוד אלי נהה מן אלנהאת פקו' בן שמנה עשרה שנה יהויכין במלכו כדאך כאן לא שך פיה אנה יח סנה כאן וקת

---

[1]) P וגדת.
[2]) II Chr. 22,2.
[3]) So H. P אבוה.
[4]) So H. P אבנה.
[5]) P ע'.
[6]) I Kön. 16,8.
[7]) II Chr. 16,1.
[8]) H fügt hier hinzu: לקו' ויהי בשנה החמישית למלך רחבעם עלה שישק מלך מ'.
[9]) II Chr. 36,1.
[10]) II Kön. 24,8.

מלכה וקו׳ בן שמנה שנים יהויכין וג׳ יריד אן סנה מלך יהויכין כאן לנבוכדנצר מנד מלך ח סנין פהו כאן מנסוב אליה לאנה יגליה פי סנתה׳) כקו׳ ויקח אותו מלך בבל בשנת שמונה למלכו[2]) ומתל הדא כתיר פי כתב אלתנזיל ואדא כאן הדא גאיוא פי כתאב אללה תע׳ כאן מתלה קו׳ עד[3]) ערב בקר אלפים ושלש מאות מרדוד אליוקת מן אלאוקאת אדא אשרך בהאלאנל אלמדכור פוק לם ינתקץ והו אן נקול אולא עד ערב בקר יריד אלי וקת אן יכון ערב עלי אהל אלעאלם פתטלם דולתהם ותבטל ובקר יכון לישראל ולילה ללגוים וכקו׳ איצא כי הנה החשך יכסה ארץ וערפל לאמים וג׳[4]) ויכון אול הדא אלתאריך מן ישועת מצרים ואכרה אישועת עתיד פאנה ינתסם מעה בלא ויאדה [סנה] ולא נקצאן סנה והו אן תחסב מן כרוז ישראל מן מצר אלי בני שלמה בית ד׳ צב׳ תפ סנה ואקאם אלבית אלמעמור[5]) תל סנה ואקאם כראב נא סנה וסנה דריוש המדי וג סנין לכורש יכון אלנמטיע תסע מאיה וכמסה וסתין סנה תציף אליהא אלף ותלת מאיה כמם ותלאתין סנה יכון אלנמטיע אלפין ותלת מאיה סנה פיכון מנד ישועת מצרים אלי ישועת עתיד אלפין ותלת מאיה סנה ומן סנה תלת למלך כורש אלף ותלתמאיה כמסה[6]) ותלתין סנה כקו׳ פי סנה תלת לכורש אשרי המחכה ויגיע ליטים אלף ושלש מאות שלשים וחמשה פאמא קו׳ ומעת הוסר התמיד ולתת שקוץ שומם יטים אלף ומאתים ותשעים פינב אן תעלם אן הדא איאם [לא סנין] לנהאת אכברהא אן ליס פי הדא אלקול לא עד[7]) ולא עד מתי ולא הו אגל בוגה ואנמא הו צפה[8]) חאל ותתמים קצה קד שרחנא ובקי פיהא מעני לם ידכרה דכרה אלאן והו למא קאל שבועים שבעים נחתך על עמך וג׳ דכר אלאן אן[9]) הדה אלסבעין סאבוע סבע אסאביע וערפנא אי ומאן

---

[1]) Hier ist wohl hinzuzufügen אלתאסנה.
[2]) II Kön. 24,12.
[3]) P עת.
[4]) Jes. 60.2.
[5]) H מעמוד.
[6]) So H. P תמאניה.
[7]) So H. P ועד.
[8]) So H. P צדר.
[9]) So H. P מן.

הי עלי מא שרחת לכם [דכר] אתנין וסתין באבוע ופי נצפה יטפר[1] אלעדו בבית שני ויגדר[2] באלעהד ולם יפי ויעטל[3] אלקרבן כקו'[4] וחצי השבוע ישבית זבח ומנחה וגו' תם לם ידכר נצף אלאסבוע אלבקי והו תתמת אלסבעין סאבוע פקאל ההנא ומעת הוסר התמיד ולתת שקוץ שומם וג' ערף אן מן זקת עטל אלעדו אלקרבן אלי וקת קאם צאלם בהיכל כאן מקדארה נצף אסבוע כק' נץ ומעת הוסר התמיד ולתת שקוץ וגו'[5] ולם יקל ליטים ולא עד כקו' פי אלמקלאתין אלמשרוחתין.

ואד קד שרחת אלתלת מעאני פאציף אליהא שרח כי למועד מועדים וחצי[6] וקבל אן אבדי בשרחה אדכר מא קאל פיה סעיד אלפיומי ואבין כטאה ואוצח גלטה בעד אן אחכי קולה אלמתבת לה פי כתאב אל אמאנאת אלדי לה פי אלמקאלה אלתאמנה קאל[7] ורבמא אחכא[8] בלפט אחואל[9] והי סנין[10] ואסמאהא ימים כקו'[11] ואני נתתי לך את שני עונם למספר [ימים] של ש מאות ותשעים יום[12] פגמע[13] לפטה שנים ולפטה ימים דל בדלך אן ימים הי שנים וכראך פי הדה אלמוצע פרניאל עה[14] פהם כיף צאר תפסיר מועדים וחצי[15] אלף ושלש מאות הלל פאמסך. קאל אלפיומי[16] ונחן נרשדך[17]

[1]) So H. P יטפר.
[2]) So H. P וגדד.
[3]) So H. P ועטל.
[4]) So H. P בקו'.
[5]) H fügt hier hinzu: פאקרב מא [יפסר תמיד] עלי קרבאן ישקוץ פעלי אלצלמים כמלך ותראו את שקוציכם ואת גלוליכם ומתלה איש שקוצי עיניו . . . .
[6]) Dan. 12,7.
[7]) Ed. Landauer, p. 235 Z. 2 v. u. Die Varianten der Ausgabe bezeichne ich mit A.
[8]) A חכאה.
[9]) So H u. Cod. M. P hat אחואלה und A אלאחואל.
[10]) A שנים.
[11]) A בקו' לליסיד יחזקאל, H בק' ליחזקאל.
[12]) Ez. 4,5.
[13]) A וגמע.
[14]) Fehlt in A u. H.
[15]) A מועד מועדים וחצי.
[16]) Fehlt in H.
[17]) A ארשדך.

אלהה תע' נחתאג אן נגהר[1]) אלראי פי אלתמאם תפסיר אלמועד מועדים והצי חתי יואפק ויני[2]) אלף ושלשה סנה[3]) לאן קו' למועד אנמא יכרם אלכלאם כקו' למועד חדש האביב ואלעמל פעלי מועדים וחצי פפצחנא פונדנא דלך[4]) יואפק אדא אעתקדנא אנה יעני בקו' מועדים זמאן דולה בני אסראיל פיכון אלקץ מתל סנין[5]) מלכהם ונצפהא[6]) לא מחאלה[7]) ודלך אן גמלה אוקאת אלמלך תתצ סנה תפ[8]) קבל בנא אלבית ותו סנין[9]) עמראן אלבית ונצפהא תמה יציר[10]) אלנמיע אלף שלשה[11]). ק אל סלמון בן רחים רח' אלהה תע' לקד נסר אלפיומי פי הדה אלמקאלה עלי ג' פנון מן אלכטא אלפן אלאול קאל ורבמא אחכא בלפט אחואל והי סנין ואסמאהא ימים כמא קאל ליחזקאל ואני נתתי לך את שני עונם למספר ימים וג' והדא יאדי אעטם מא יכון מן אלכטא ואלגלט לאן אלהה תע' לם יסם הדה אלימים שנים אלבתה[12]) ואנמא נעל עלי יחזקאל עה אן יצום ויפעל הדה אלאסבאב שצ יום באוא שצ סנה [כק'] ואתה שכב על צדך השמאלי[13]) ושמת את עון בית ישראל עליו[14]) מספר הימים אשר וגו' תם קאל ואני נתתי לך את שני עונם למספר ימים שלש מאות ותשעים יום פערף אן הדה אלאיאם אלמדכורה בסבב פני[15]) אלכטא ולם יקנע בהדה חתי קאל בעדה יום לשנה יום לשנה נתתי לך פקד תביין[16]) אלאן אן ימים אלמקולה ליחזקאל עה [לים תם] סנין ואנמא הי איאם באוא סנין אלכטא וזנה אכר אן כאנת הדה אלימים אלדי אחתג בה סעיד אלפיומי וקאל אנהא סנין כמא קאל פילומה אן יקול אן אלהה תע' אלום יחזקאל עה ינאם עלי שמאלה שצ סנה פתרי כם כאן

1) A נגד הד, Cod. M., mit dem Salmon übereinstimmt, נגתהד.
2) Cod. M. אן יני.
3) Für diesen Passus von ונמן נרשדך ab hat H: ובהה נגיר אלראי פי תמאם תפסיר למועד מועדים ודצי חתי יואפק אן ען (?) אלף וש' ה' ול' סנה.
4) Fehlt in A.
5) So Cod. M. A סנה.
6) A ובנצפהא.
7) So A u. H. P מחאל.
8) P תתפ.
9) Fehlt in A.
10) So Cod. M. A יני.
11) Ed. Landauer, p. 236 Z. 10.
12) P אלבסה.
13) P השפל.
14) H עליך.
15) H סנין.
16) So H. P תבין.

עמר יחזקאל עה̇ וונה̇ אכ̇ר והו אן כאנת הדה̇ אלאיאם אלדי̇ ד̇כרהא יחזקאל עה̇ סנין כמא זעם אלפיומי פינ̇ב אן יכון יום לשנה יום לשנה סנה̈ באזא סנה̈ ואן תבת אלפיומי עלי אללנאג̇ ונט̇ר[1]) קו' ארינאה פי אלכתאב מת̇ל הד̇א ממא ילג̇יה אן יקול[2]) אן הד̇ה אלאיאם והו קו' במספר הימים אשר תרתם את הארץ ארבעים יום יום לשנה יום לשנה[3]) פאן קאל אן הד̇ה סנין איצ̇א לזמה[4]) אן יכונו ימי יחזקאל ימי מרגלים לא פרק ואלפן אלב̇ מן ג̇לטה קו' אן לפט̇ה̈ למועד אנמא תכ̇דם אלכלאם כקולך למועד חדש האביב פאול מא ינ̇ב יקאל לה אכ̇ברנא כיף צאר למועד ליס לה תאת̇יר ואנמא הי לפט̇ה̈ תכ̇דם פאד̇א קאל כקו' למועד חדש האביב קלנא לה פלו לם יקל למועד חדש האביב הל כאן יערף אלגרץ̇ פאן קאל נעם קלנא פאד̇א קאל שבעת ימים תאכל [מצות] כאשר צויתיך[5]) למועד חדש האביב איש יעלם מן הד̇א אלקול ומת̇לה אד̇א קאל שאול לשמואל ואתה לא באת למועד הימים ופלשתי' נאספו מכמ'[6]) וכד̇אך אד̇א קאל ויצא יהונתן השדה למועד דוד ונער קטן עמו[7]) ולם יקל פי ואחד מנהא למועד איש יעלם פאן קאל נעם יעלם אלמעני טאלבנאה באיצאח ד̇לך והד̇א מא לא יצל אליה אבדא ואן [קאל] לא יעלם מן הד̇א שי קלנא פכד̇אך קו' למועד מועדים וחצי לו לם יקל למועד לם יפהם אלגרץ̇ וונה̇ אכ̇ר והו אן למועד מועדים וחצי קד ד̇כרה בלפט̇ כסדאני[8]) והו קו' עד עדן ועדנין ופלג עדן[9]) פצאר תפסיר למועד מועדים עד מועד מועדים וכד̇אך קו' לימים אלף ושלש מאות עד ימים [אלף] אלא אן[10]) הד̇א שרח אלאג̇ל וקו' למועד אלי וקת מקדארה כד̇י וכד̇י פאן קאל פמא קלנא מועד סנה̈ ומועדים סנתין וחצי נצף סנה̈ פאן קאל וכיף נעלם הד̇א קלנא לאנה קאל מועד והו עדן ונעלם אן עדן סנה̈ מן קו' ושבעה עדנין יחלפון ע'[11])

1) P ונצר.
2) So H. P יקיל.
3) Num. 14,34.
4) H fügt hinzu: אן יכון ישראל אקאמו פי אלמדבר ת̇מאנין סנה̈ . . . . ד̇לך ולא יט̇הר קו' לזמה.
5) Hier ist ohne Zweifel ולם יקל hinzuzufügen.
6) I Sam. 13,11.
7) ib. 20,35.
8) P ססדאני.
9) Dan. 7,25.
10) H אלאן.
11) ib. 4,22.

והי סבע סנין כדאך עדן ועדנין ופלג עדן הו מועד מועדים וחצי יריר חצי שבוע והו עת צרה ומט־ה יושע[1]) ואלפן אלג מן גלטה קו' אן אלבית אלאול לם יקם מעמור אלא תי סנין פבנא חסאבה ישתמל עלי גמל פגלט פי גמלה ואחרה ב־' סנה פמא עסאך תקיל פי מא בקי והודא אשרח לך גמלה סנין אלבית אלאול חתי תעלם גלטה מלך שלמה ט סנה רחבעם יו[2]) סנה אביה ג סנין אסא מא יהושפט כה ס' יהורם ח אחויהו א עתליהו ו יואש מ אמציהו כט עויה נב יותם יו[3]) אחז [יו] יחוקיהו כט מנשה נה אמון ב יושיהו לא יהויקים יא צדקיהו יא נמיע דלך יכון תלג אסקט תלת סנין מן מלך שלמה אלי אן ברא בבני אלבית בקי תל סנה סא ולם אדכר יהואחז בן יושיהו ולא יהויכין אד מלכהם יסיר ולים עגב מן אלפיוטי אן יגלט[4]) פי נץ כתאב אללה כ סנה וכשפת הרא ליעלם אלנאס גלטה פי מא אחבתה ויערפו מרתבתה פי אלחייל ואלוכפרה.

ואד קד כשפת הרא אלחסאב אעור אלאן אלי קול אלכתאב אתה תקום תצ כעל כי בא מועד[5]) הו אלאנל אלמשרוח וקו' כי בא מועד אי נא אלוקת אלמועוד אלדי קאל פיה כי למועד קץ[6]).

Isak Israeli.

Probe-Artikel aus dem vorbereiteten und halb ausgearbeiteten Werke über die arabische Litteratur der Juden

von

Moritz Steinschneider.

(Die Abkürzungen sind dieselben wie in dem 1893 erschienenen Werke: „Die hebr. Uebersetzungen des Mittelalters.")

Isak Israeli b. Salomo[1]), arab. *abu Ja'akub Is'hak b. Suleiman al-Israïli*, ein philosophisch gebildeter, gelehrter,

[1]) Hier bricht H ab.
[2]) P רז.
[3]) P סו.
[4]) P וגלט.
[5]) Hier ist wohl ואקול אן oder dgl. hinzuzufügen.
[6]) Dan. 8,19.

durch Scharfblick ausgezeichneter Arzt, im christlichen Mittelalter als „Ysaacus“ schlechtweg berühmt, starb in sehr hohem Alter, wahrscheinlich nicht vor 953 (s. unten). Er practicirte zuerst als Augenarzt in Aegypten, zog auf eine Einladung des aglabitischen Fürsten Zijadat Allah, dessen Vorliebe für Scherz vor ernster Wissenschaft er in einer Anekdote charakterisirt[2]), nach Kairuwan, wo er den Unterricht des aus dem Orient berufenen *Is'hak b. Imran*[3]) genoss. Er trat in den Dienst des fatimidischen Siegers Obeid Allah al-Mahdi (908); Tamimi (Lc. 410) berichtet die verschiedenen Erklärungen von גוּ גנרם, welche *Zijad b. Khalfun*[4]) und Isak diesem Fürsten vorbrachten. Arabische Autoren erzählen von seiner Anwesenheit beim Tode des al-Man'sur[5]) im Schawwal 341 (März 953), welche Lc. mit Recht für entscheidend hält, während bei Os. עשרין aus ארבעין entstanden sein konnte. Er starb unverheiratet und kinderlos (über den angebl. Sohn Josef s. HÜb. 759), meinte aber, 4 seiner Schriften (nach And. n. 5 allein) würden seinen Namen der Nachwelt erhalten[6]). Er hat sie nicht überschätzt: sein Buch über die Fieber wird für die beste Monographie darüber gehalten; Sprengel erklärt Isak für den vorzüglichsten Diätetiker; der berühmte Zeitgenosse des Maimonides, *Abd al-Latif*[7]) hat 3 Schritten (unten n. 4, 5, 10) in Auszug gebracht. Maimonides erkennt ihn als Arzt an, wenn auch nicht als Philosophen. Molla Jahja (bei Hm., Encykl. Uebers. S. 445) erwähnt 14 beste Schriften über Medicin, darunter n. 3—5 Isak's und Irschad von ibn Djami. In lateinischen Bearbeitungen wird er „eximius monarcha medicinae“ genannt. Seine Schriften waren die ersten arabischen, welche das Abendland durch die untreuen und falsch überschriebenen lateinischen Bearbeitungen des *Constantinus Africanus* kennen lernte[8]). Die Ausgaben der von Const. herrührenden *Opera Isaaci*, Lugd. 1515 (1525 existirt wohl nicht) und „Opera Constantini“, Basil. 1536, 1539, haben die neuere Kritik auf Abwege geführt, indem man das „Pantechni“ des Ali b. Abbas, das B. „De gradibus“ (worin ich das „Adminiculum“ seines Schülers *Ahmed ibn al-Djezzar*, gest. um 1004 in hohem Alter, erkannte)[9]) und das *Viaticum* desselben Schülers dem Isak vindiciren wollte. Die hebr. Uebersetzungen sind besser als die lateinischen.

Ueber Isak's angebl. Identität mit abu Sahl b. Tamim s. unter n. 15, mit Isak המהביל bei Ibn Esra s. HÜb. 389.

Schriften (zuerst die lateinisch edirten, nach CL., dann n. 6—11 nach Os.)

1) אלחדוד ואלרסום (Definitionen und Beschreibungen); lat. Ed. „Collectiones ex dictis philosophorum de differentia inter descriptiones rerum et diffinitiones (so) earum et quare philosophia fuit descripta et non definita", = hebr. Epigr. מחברת בחקיקת הדברים ותכליות[10] והפרק בין החקיקה והתבלית .. In der Liste der Uebersetzungen *Gerard's* von Cremona[11]) lautet n. 55: De descriptione rerum et diffinitionibus; vgl. „Descriptiones philosophiae Isaac b. Soliman" (nicht ben Honein, wie Jourdain hat); s. Hauréau, Notices (1891) V, 77. Die hebr. Uebersetzung des Nissim b. Salomo, aus unsicherer Zeit, mit ungewöhnlicher Terminologie, in 3 mss. erhalten, ist von H. Hirschfeld in der hebr. Abtheil. der Festschrift Steinschneider 1896, S. 131 (dazu deutsch S. 233) edirt. Abr. ibn Chisdai übersetzt den Titel treu הגבולים והרשמים, Isak Latif גבולי הדברים. Dies Buch macht in beiden Uebersetzungen den Eindruck von Aphorismen; die Hauptsache scheint der Unterschied von Defin. u. Beschreibung[12]).

2) אלאסתקצאת oder אלאסתקסאת (Elemente); lat. Ed. f. 4: „Liber aggregatus ex dictis Philosophorum antiquorum de elementis secundum sententiam Aristotelis et Hippocratis et Galeni de quorum aggregatione et oppositione solicitus fuit Ysaac" etc. Einige mss. nennen als Uebersetzer *Gerard* von Cremona, in dessen Uebersetzungsliste diese als n. 54 erscheint. Für den greisen David Kimchi (1210—30) übersetzte Abraham ibn Chisdai das ספר מחובר ממאמרי הראשונים (הקדמונים) ביסודות על דעת הפילוסוף ואבוקרט וגאלינום ממה שעיין בקבוצו (וחבורו) יצחק וכו׳, wovon mehr als ein Dutzend mss. erhalten sind (HÜb. 391, dazu noch Bl. 207[4], II, 58). Tr. I giebt die Ansichten des Philosophen (Arist.), II Galen's (Hippokr. wird nur citirt), III Zahl und Eigenschaften der Elemente. Sal. Fried (das Buch über die Elem. 1884) versprach die Herausgabe. — Bei Absendung des ms. (Anf. Oktober) erfahre ich, dass der Text ohne neue Einleitung erschienen sei.

3) מגמוע מן אקאויל אלאואיל פי טבאיע אלאגדיה וקואהא (Compilation über die Naturen oder Eigenschaften und Kräfte der Nahrungsmittel); das arab. Original enthält IV Tractate, deren I. Allgemeines, 20 Kapp., ms. Madrid 557, München

809[3] (nur I u. Anf. II); *Constantin* hat I. abgesondert als a) *Diaetae universales* (Opp. Isaaci f. 12 mit Comm. von Petrus Hispanus, auch Basil. 1570[12]); man vermisst unt. And. gegen Ende einen § über das Regimen nach den Jahreszeiten. Von einer hebr. Uebersetzung aus dem Arab. ספר טחובר טמאמרי הראשונים בטבעי המזונות ותועלותיהם קבע (so) וחברו איש דורש בחכמה שמו יצחק וכו', vielleicht schon von Gerson b. Salomo angeführt, ist nur ein Fragm. (K. 1—10 ☰27f. 61 ed. 1515) bekannt, ms. Shapira 219 von Dr. Gaster erworben[13]).

b) *Diaetae particulares* 4. Pad. 1487, Opp. Is. f. 103 und ed. Basil. 1570 (eine deutsche Uebersetzung s. A. [1]) behandelt die einzelnen Nahrungsmittel; über das Original ist Näheres nicht bekannt[14]); aus dem Lateinischen übersetzte es ein Anonymus (1197—9) ins Hebr. u. d. T. ס' המסעדים, wovon 8 mss. in HUeb. S. 756 aufgezählt sind[15]), in 14 K., deren Inhalt geben Biscioni p. 159 und Peyron zu ms. Turin (p. 119), wo der Titel ס' המאכלים, wie bei Abr. ibn Chisdai (Vorr. zu n. 2).

Os. hat einen Titel אלאדויאת (אלאדויה אלמפרדה) ואלאגדיאת einfache Heilmittel und Nahr.), der schwerlich einem ms. selbst entnommen ist. Dafür H. Kh. V, 47 n. 9871 אלאגד' ואלאדו', umgestellt, bei Hr. III, 37, vgl. zu n. 6. Ueber Benutzung und Bearbeitung durch spätere Autoren s. CB. 1120, HUeb. 757.

4) מגמוע מן אקאויל אלאואיל פי מערפ"ה אלבול ואקסאמה (Sammlung der Reden der Alten über den Urin und seine Arten) in X Tractt., ms. Vat. 369[1], in arab. Schrift Vat. 310, angeblich geschr. 957; ein arab. *Compendium* (אכתצאר), dessen Ende mit dem latein. stimmt, ms. Bodl. Uri 611[2]; [16]) Os. hat: „Buch des Urins, Compend. seines Buches über den Urin", und ein Compend. unter *Abd al-Latif*. — *Constantin's* latein. Uebersetzung (mit dessen Prooemium) *de Urinis* steht (mit dem Comm. des Petrus Hispanus) in Opp.-Is. f. 156. Die hebräischen mss., welche eine Uebersetzung (ס' השתן) enthalten, sind nicht leicht auszusondern. Ich unterscheide (HUeb. 758) zweierlei Uebersetzungen, welche, je nach der Quelle, dem Isak oder Constantin ausdrücklich beigelegt werden; die zweite, des Anonymus (1197—9) scheint nur in einem Compend., be-

titelt מראות השתן, erhalten. Dazu kommt eine 3. Bearbeitung: מ' השתנים mit dem Vorw., dessen Verf. קושטנטי genannt wird. Ueber die Bearbeitung des *Abraham b. Jehuda*: מראות השתנים und andere, zu unterscheidende Urologien s. HUeb. S. 159.

5) מנטוע מן אקאויל אלאכואיל פי אלחמיאת (Sammlung von Reden der Alten über die Fieber) in V Tractt.[17]), die bekannteste Monographie der Araber, welche Isak selbst, nach einer Version, für seinen Nachruhm genügend hielt; ms. Bodl. h. Uri 416 (Neub. 2092), Leyd. ar. III, 231 n. 1305, Mn. 368 und 838, Constantinopel (H. Kh. VII, 123 n. 588); CB. 1123. *Abd al-Latif* brachte das Buch in Auszug, der sich schwerlich erhalten hat[18]). — Die latein. Uebersetzung *Constantin's* de Febribus steht in Opp. Is. f. 203 und im Sammelwerk: Auctores, qui de Febribus etc. f. Ven. 1576. Eine anonyme hebr. Uebersetzung (schwerlich vor dem XIII. Jh.) ספר מחובר מדברי הראשונים בקדחות, in einem Dutzend mss. erhalten[19]), zeigt die Aenderungen Constantin's, welche zu litterarhistorischen Irrthümern führten. Schwerlich hängt mit dieser eine *spanische* im Escurial zusammen, deren Alter wohl überschätzt worden. Die hebr. Uebersetz. des Anonymus (1197—9) aus dem Lateinischen ist noch nicht aufgefunden. Ueber ein Citat bei Zahrawi, Ende Tr. IX s. CB. p. 1123.

6) אלאדויה אלמפרדה (einfache Heilmittel), bei Os. verbunden mit n. 3, ist vielleicht aus einer Variante von אגדיה entstanden, wozu später אלמפ' gefügt wurde.

7) פי אלחכמה (über die Wissenschaft? Philosophie?); dafür בסתאן אלחכמה (Garten der W., bei H. Kh. II 51 n. 1815, Herb. II, 796 unter Jahja), worin metaphysische Fragen; Abr. b. Chisdai l. c. hat פרדם, was nicht arab. פרדום beweist (vgl. Ali b. Sahl). „Theologie juive" bei Carm. ist Irrthum und unbegründete Einschränkung; die Combination mit n. 14 bei Gross, Mtschr. 1879, S. 328 ist unwahrscheinlich.

8) אלמדכל אלי אלמנטק (Einleitung in die Logik).

9) אלמדכל אלי צנאעה ·· אלטב (Einleitung in die Heilkunst, fast ebenso H. Kh. V, 475 n. 11695)[20]). Ist etwa daraus n. 12?

10) פי אלנבץ (über den Puls, auch bei H.Kh. V, 163 n. 10561, bei Hr. III, 81), in Auszug gebracht von *Abd al-Latif* (fehlt bei Lc. unter diesem II, 186).

11) אלתריאק (Theriak, auch HKh. V, 61 n. 9968, Hr. III, 41, VA. 411, 474).

12) Führung, oder Sitte (nicht „Führer") der Aerzte, הרופאים (nicht מגהיג) מנהג, oder טוסר הר', heisst eine kleine ethische und technische Anweisung, welche vielleicht in irgend einer Weise mit n. 9 zusammenhängt, und deren Echtheit zu bezweifeln kein genügender Grund vorliegt, so dass sie von einem *Anonymus* übersetzt scheint; hebr. in *Ozar tob* 1884, deutsche Uebersetzung von D. Kaufmann in Mag. XI, 1884, ein Sonderabdr. beider (Is. Israeli's Propaedeutik u. s. w.) in 25 Expl. 1895; italienisch von dem Entdecker M. Soave (Guida dei medici) im Giornale delle scienze mediche XVIII, 1861. Haeser's sehr anerkennendes Urtheil in Canstatt's Jahresberichten 1863 S. 5 ist mitgetheilt in meinem „Aus der Literatur" (Jahrb. Wien 1865/6 S. 35); s. auch HUeb. 761.

13) מקאלתה פי ישרצו המים (bei Mos. ibn Esra in Muhadhira, auch in al-'Hadika, nach Harkavy, Chad. n. 7, S. 34), Abhandlung über Genes. 1,20, unvollst. hebr. übersetzt, aus ms. Mn. 47 edirt von S. Sachs, Lb. XI, 166 und in *ha-Techijja* (1850) S. 39; soll eine Antwort auf eine Anfrage über einen vermeintlichen Widerspruch im Bibelbericht über die Schöpfung der Vögel sein; vielleicht identisch mit dem von Abr. Ibn Esra erwähnten zweibändigen Comm. über Genes. K. 1 von einem Isak. Der Vf. meint, Jesus habe gekreuzigt sein wollen, damit der Irrthum seiner Göttlichkeit sich erhalte. Vielleicht gehört hierher die folg. n.

14) ספר הרוח והנפש (B. vom Geist und von der Seele) ist die ungenaue Ueberschrift eines Fragm. von 4 Seiten, welches dem Ende von n. 13 angehören könnte; aus ms. Mn. 307 edirt in ha-Karmel 1871 S. 401; die weggelassene latein. Parallele im Lib. defin. HB. XII, 58 (hebr. ed. Hirschf. S. 138); vgl. HUeb. S. 394.

15) Commentar zum Buche יצירה. Die Geschichte dieses den Muslimen wohl unbekannt gebliebenen Buches ist eines der verwickeltsten Probleme geworden. Wir besitzen eine kleine Anzahl von hebräischen mss., welche offenbar auf ein arabisches Original oder auf zwei zurückzuführen sind. Als Autoren werden genannt: unser Isak, Dunasch (abu Sahl) b. Tamim, mit jenem identificirt, oder Jakob b. Nissim, alle 3 im X.

Jahrh. in Kairuwan, abgesehen von jüngeren anonymen Auszügen. Alte Zeugnisse und eine Verweisung auf das Buch vom Urin haben meine eingehende Untersuchung (HUeb. S. 394—402) zu dem Resultate geführt, dass Isak wahrscheinlich einen Commentar verfasst habe, dessen Redaction verloren ist. S. auch unter Dunasch.

Uebergangen sind hier verschiedene, dem Isak irrthümlich beigelegte Schriften[21]).

Anmerkungen.

[1]) „Salomonis filius adoptivus" (falsche Lesart bei Constantin zu n. 4), „Sal. regis Arabum" in der Ueberschrift von 3b (HUeb. 755), daher in der deutschen Uebersetzung des Meister Ortolff von Bayern, benutzt im Rostocker Kalender 1523 (Uhl, Unser Kalender 1895 S. 86).

[2]) Quelle ist sein Schüler ibn al-Djezzar, s. unten.

[3]) Gewöhnlich „Amran", bei Wf. n. 1256 als Jude, soll durch die Ränke eines spanischen Juden getödtet worden sein. Aus ihm fabricirt, nach meiner Vermuthung, Leo Africanus einen Juden Isak b. *Errum*, gest. in Kairuwan 799; s. VA. LII, 471, Bd. 86 S. 103; Os. II,35; HUeb. 38 A. 264 u. S. 392. Anf. n. 1 heisst der Vf: „Heben amaran".

[4]) Ohne Zweifel Jude, im griech. Viaticum ὀζιε υἱος χαλφου, VA. Bd. 37 S. 391, Bd. 42 S. 105; Mn. [2]236. Ueber ג׳ג׳ s. Heilmitt. d. Arab. n. 482.

[5]) Abu Tâhir Ismaïl b. Kaïm, Enkel des Mahdi; so lies bei Lc. I, 410; Khal. I, 218, p. 682: Kasim.

[6]) Bei Jedaia (HUeb. XXXI zu 759 lies n. 21): „Man fragte einen Weisen" etc.

[7]) Gest. 1231, Os. II, 201 und Vita, ed. Mousley, Oxon. 1808, und bei de Sacy, Abdollatif, Relation de l'Egypte, 457; Wst. § 220; Hm. VII, 535; Lc. II, 186 aus Os. II, 211 zu ergänzen; Sprengel u. Haeser, Gesch. d. Med.

[8]) Mein: Constantinus Afric. und seine arab. Quellen, Separatabdr. aus VA. 37 (1867) S. 251—410 und Bd. 39 S. 333.

[9]) VA. 37 S. 409, „Const.'s lib. de gradibus und ibn al-G'ezzar's Adminiculum," in H. Rohlf's Deutsch. Archiv für Gesch. d. Med. II, 1879 S. 1—22.

[10]) והפרש ist nicht meine Corr., wie Hirschf. S. 234 annimmt, es müsste והההפרש heissen; über הפרק s. HUeb. 44, 289. — חיקהק für Defin. ist weder arabisch, noch hebräisch,

תכלית für Beschreibung (gewöhnlich רושם) befremdlich. — Das Buch חכמת הגבולים bei Hadassi, Ende K. 100 (CL. p. 49), scheint ein karaitisches (gegen CB. 1118/9).

[11]) HUeb. 389 u. XXVIII. — Die latein. mss. sind vollständiger als die Ed.

[12]) Nur 1570 kennt Choulant, Bücherk. 348, nicht 1577 u. Antw. 1607/8, bei Haller, Bibl. Botan. I, 183.

[13]) Mittheil. Neubauer's v. 31. Dec. 1894: HUeb. 736 u. XXXI.

[14]) Meyer, Gesch. d. Botan. III, 171, vermisst in der Ed. Citate bei ibn Beithar. — Die im Buche citirten Autoren s. bei Fabricius, Bibl. Gr. XIII, 303.

[15]) MS. Casan. (HUeb. S. XXXI) hat f. 121 den Index zu K. 8—14 (Sacerdote, Catal. p. 620).

[16]) Das von Uri angegebene Anfangsblatt enthält ein Fragm. aus der Schrift des *Magnes;* CB. 1121, VA. Bd. 124 S. 479 lies Marsh 537; Uri 611 fehlt in ZDMG. L, 414.

[17]) Die Eintheilung citirt Sal. Almoli in שער ה' החדש.

[18]) Verschieden von seinem eigenen Comp. (מכחצר) bei Os. II, 212 Z. 5,6; Wst. S. 126 n. 21; bei Lc. „Abrégé des espèces" (!) etc., unmittelbar vor dem Auszug aus Isak.

[19]) HUeb. 760, dazu ms. Halberst. 484; ms. Shapira hat Dr. Gaster in London erworben.

[20]) Das anon. ms. Paris 1134 ist von Honein, HUeb. 742 A. 390.

[21]) Eine kurze Angabe der bekannteren genüge: a) Astrologie, ms. Vat. ohne Nummer bei Wst. n. 14, wahrscheinlich aus Bartolocci, ist entweder ms. 382[3] (HUeb. 580) oder 236 Philos. u. Theologie vom Arzte Isak, nach Assemani v. Is. Israeli b. Josef (s. diesen)! — b) Comm. über den talmud. Tract. Makkot, HUeb. 755 A. 5; — c) über Melancholie, HUeb. 761; — d) über Hydropisie (Viat. V, 5) HUeb. 704; — e) über Träume, in latein. mss.; Ser. 1863 S. 211 A. 23, ZDMG. 37 S. 492, Bd. 47 S. 449. — Ein Beispiel von Anachronismus ist der Comm. zum Kanon bei Lilienthal zu ms. Mn. 247 (HUeb. 693), wie im älteren Leyd. Catal. zu ms. Warner 39.

Quellen s. HUeb. S. 755; die Schriften bei Morwitz, Gesch. d. Med. II, 1841 S. 77 wahrscheinlich meist aus Wst.

Zum Autograph Abraham Maimuni's.

Von

Dr. C. Werner.

In dem ersten Hefte dieser Monatsschrift, Seite 8—13, veröffentlicht Herr Oberrabbiner Dr. Margulies-Florenz in dankenswerther Weise zwei aus der Genisa von Cairo stammende autographische Urkunden von Moses und Abraham Maimuni. Die autographische Urkunde von Abraham Maimuni enthält ein interessantes halachisches Responsum, welches nach der Meinung des gelehrten Herausgebers der Ansicht des Moses Maimuni und der andren Decisoren widerspricht und als „sehr befremdlich" bezeichnet werden muss. Dieses Befremden müsste bei der Treue, mit welcher der pietätsvolle Abraham Maimuni seinem grossen Vater und Lehrer stets ergeben war, um so grösser sein, als kein Grund für die abweichende Ansicht angegeben ist. Bei näherem Eingehen auf die Materie schwindet jedoch der befremdliche Widerspruch zwischen Vater und Sohn. Es ist richtig, dass nach der Entscheidung des Moses Maimuni und andrer Decisoren in einem Falle, wo ein Gläubiger eine Forderung an ein Societätsvermögen erhebt und nur ein Socius die Schuld anerkennt, dieser letztere die ganze Schuld und nicht nur den auf ihn fallenden Antheil zahlen muss, während die andern die Schuld ableugnenden Theilnehmer durch das Zugeständniss des einen Socius zur Zahlung nicht verpflichtet werden können, da möglicher Weise der letztere gemeinsam mit dem Gläubiger die Schuld vorspiegelt, um sich einen rechtswidrigen Vortheil zu verschaffen (Maim., הלכות שלוחין ושותפין פ"י ה"ו). Der geständige Socius muss die ganze Schuld und nicht nur den auf ihn fallenden Antheil zahlen, da der Einzelne für die ganze Summe haftet. Der Darlehnsgeber hat nur im Vertrauen auf die Zahlungsfähigkeit aller Geschäftsgenossen sein Darlehn gewährt, und jeder derselben ist für den Theil der Schuld, der auf ihn fällt, als Schuldner, und für den andern Theil, der auf seinen Genossen fällt, als Bürge anzusehen. Im Namen des R. Jos. Kolon begründet es so סמ"ע סי' ע"ז ס"ק ג'; ähnlich auch Maimuni, הלכות מלוה ולוה 25,9.

Alle diese Bestimmungen haben nur für den Fall Anwendung, wenn ein Fremder, der ausserhalb der Societät steht, das Darlehn vorgestreckt hat. In dem vorliegenden Responsum des Abraham Maimuni jedoch ist die Sachlage eine ganz andre; da heisst es deutlich, dass einer der Genossen selbst die fragliche Summe vorgeschossen hat. Es ist nun klar, dass in diesem Falle die erwähnte doppelte Haftbarkeit eines jeden einzelnen Socius — als Schuldners für seinen Theil und Bürgen für die andern Geschäftsgenossen — nicht angeht. Nur einem Fremden gegenüber, der keinerlei Nutzen von der Societät hat, ist die Haftpflicht auch als Bürge begründet; aber einem Gläubiger gegenüber, der selbst Geschäftstheilhaber ist und an den eventuellen Vortheilen der Societät Antheil hat, hört diese Haftpflicht als Bürge auf, denn die Theilhaber können mit Recht einwenden, dass er auch ein Theilhaber ist und als solcher den Verlust mittragen muss. Auch noch aus einem andern Grunde fällt die Haftpflicht als Bürge in unserem Falle fort. Die Theilhaber können geltend machen, wenn Jeder von uns für den andern solidarisch haftbar ist, so bist du als Socius doch ebenso haftbar, und so musst du in erster Reihe deinen eigenen Verlust tragen. Ferner fällt die Haftpflicht noch aus folgendem Grunde weg: Der fremde Gläubiger kann die Behauptung aufstellen, dass er das Darlehn nur im Vertrauen auf die Ehrenhaftigkeit und die Zahlungsfähigkeit des einen geständigen Theilhabers gewährt und den andern nicht geständigen Theilhabern kein Vertrauen geschenkt; ein Mitglied der Societät kann jedoch nicht behaupten, dass er zu denen, mit denen er associirt ist, kein Vertrauen gehabt, die Thatsache der Societät beweist das Gegentheil.

Aus all diesen Gründen ist ersichtlich, dass Abraham Maimuni eine richtige Entscheidung getroffen hat und der Widerspruch zwischen Moses und Abraham Maimuni thatsächlich nicht vorhanden ist. Vater und Sohn stimmen vielmehr in der erwähnten Halachah überein.

Zwei auf Judentaufen bezügliche Medaillen.

Von
Albert Wolf.

Die Taufe eines Juden war im 17. Jahrhundert in Deutschland zwar kein allzuseltenes Ereigniss, wie ja z. B. Würfel in seinen: „Hist. Nachrichten von der Juden-Gemeinde . . . Nürnberg“ (Nürnberg 1755, S. 111ff) für Nürnberg allein sieben solcher Fälle namentlich anführt, trotzdem dort zu dieser Zeit Juden nicht wohnen durften. Immerhin erregte aber ein jedes solches Ereigniss einiges Aufsehen, so dass desselben nicht nur in den verschiedenen Stadtchroniken Erwähnung geschah, sondern demselben auch häufig eigene Schriftchen gewidmet wurden, welche die Geschichte der Bekehrung des Täuflings berichteten. Dass aber auch eine Medaille auf ein solches Ereigniss veranstaltet worden ist, scheint nur einmal vorgekommen zu sein. Das betreffende Stück, eine ovale, gegossene silberne Medaille ist äusserst selten und scheint noch nicht veröffentlicht zu sein; daher möge hier seine Beschreibung gegeben werden:

Schauseite: Darstellung der Taufe im Jordan. Darüber drei kleeblattartig angeordnete, durch fliegende Bänder verbundene Nürnberger Stadtwappen; rechts und links je ein kleineres in einer Cartouche, das mittlere grösser und bekrönt. Rückseite: Barock-Cartouche, über welcher sich in der gleichen Anordnung wie auf der Schauseite, das Löffelholzsche (in der Mitte), das Derersche (rechts) und das Grundherrsche Wappen (links) befinden, unter denen noch rechts und links je ein Palmzweig sichtbar wird. In der Cartouche liest man in 12 Zeilen: MDCIX D. 21 DECEMB. | RELIGIONI CHRISTIANÆ PER BAPT | ISMVM INSEREBATVR[1]) MICHAEL V PRAG | IVDÆVS POSNA POLONVS TEST ET SVSCEP | TORIB. VIRIS ILLVST REIP NOR: TRIVMVIRIS | DN BVRCHARDO LOEFFELHOLZ DN CHRISTOPH | ORO DERER DN LEONHARDO GRVNDHERR | IPSEQ INDE APPELLABATVR BVRCHAR | DVS CHRISTOPHORVS LEONHARDVS | DEVS BONVM OPVS QVOD | CŒPIT CONFIRMET. | S. N.-D. B.[2]) | 70 Gr. 82 × 69 Mm.

[1]) Auf meinem im übrigen vorzüglich erhaltenen Exemplar ist die Schrift stellenweis im Guss verschwommen und daher die Lesung dieses Wortes nicht ganz sicher.

[2]) Vermuthlich die auf Medaillen gebräuchliche Abbreviatur für:

Ueber die Persönlichkeit des Michael von Prag und den Vorgang bei seiner Taufe sind wir durch Würfel einigermaassen unterrichtet[1]). Sein Bericht (a. a. O. S. 112) lautet: „Ao. 1659. F. Thomæ den 21sten Decembris erhielt ein Jud aus Posen in Gross-Pohlen, Namens Michael von Prag in seinem 23sten Jahr, die Taufe. Herr M. Albrecht Volkert, Schaffer bey St. Laurensen, verrichtete in dasiger Pfarr-Kyrche den Tauf-Actum. Herr Prediger Wülfer hielte die Früh-Predigt und stellete aus dem Evangelio vor, Thomam den Verkehrten und doch wieder Bekehrten. Durch ein Schreiben wurden als Tauf-Pathen erbetten, Herr Graf Johann Septimus Jörger, und Herr Graf Friederich Otto von Heberstain. Als gegenwärtige Pathen stunden: Herr Burkhard Löffelholz, Herr Christoph Dörrer, Duumviri, Herr Leonhard Grundherr Triumvir und Ephorus; Herr Jobst Christoph Kress Septemvir und Scholarcha, welcher auch als Legatus Eines E. E. R. Cammerers und Rath zu Regenspurg Stelle vertretten; Herr Johann Michael Dillherr, Prediger bey St. Seb. Herr Christoph Peller und Herr Jacob Grässel, Markts-Vorgehere. Herr Georg Füssel und Herr Georg Vierer, Banquiers. Herr Andreas Lemp. Herr Michael Edel, Handelsleute. Und in dem Namen des Regenspurgischen Ministerii Herr Martin Bär, Prediger zum heiligen Geist im Neuem Spital. Der Proselyt erhielte den Namen Burkhard Christoph Leonhard. Weil er eine schöne Wissenschaft in Ebraicis hatte, so wurde er nach Altdorf geschickt, daselbst ferner den Studiis obzuliegen. Doch sein Fleiss erkaltete bald. Schon 1660 m. Octobris ist Er auf Anleitung der Jesuiten nach Amberg gelauffen, und hat daselbst apostasiret. Letztlich ist der Betrüger ad Judaismum wieder übergetreten".

Aehnliche Fälle der Rückfälligkeit jüdischer Täuflinge ereigneten sich ziemlich oft[2]) und gaben Veranlassung zur Prägung einer hier beschriebenen silbernen Spottmedaille:

Schauseite: Ein Pastor im Ornat, in der linken Hand das aufgeschlagene Evangelium haltend, giesst mit der Rechten aus einer Schale das Taufwasser auf das Haupt eines vor ihm, am Ufer eines Gewässers knieenden Juden im Arme-Sünder-

Sit Nomen Domini Benedictum. (Schlickeysen, Erklärung der Abkürzungen auf Münzen . . . II. Aufl., Berlin 1882, S. 326).

[1]) Es scheint auch eine besondere Schrift über diese Begebenheit herausgegeben worden zu sein, da Barbeck (Gesch. d. Juden in Nürnberg u. Fürth. Nürnberg 1878, S. 39) der sie kurz erwähnt, schreibt: „Näheres ist im Druck erschienen".

[2]) Schudt, Jüd. Merkwürdigkeiten. II. 6. B. 29. C. u. IV. 6. B. 29. C. u. Samter, Reuige Apostaten in Brann's Jahrbuch, 42. Jahrgang, 1895, S. 17—32.

gewande, einen Mühlstein um den Hals gehängt; von rückwärts kommt ein Mann mit aufgehobenen Händen herzu, um den Juden in das Wasser zu stossen. Umschrift: SO BLEIBT ER AM BESTENDIGSTEN. Rückseite: Inschrift in 14 Zeilen: SELTEN | WIRD EIN IUD | EIN CHRIST | ER HAB DENN WAS | BEGANGEN, | AUCH THUT ERS MEIST | UMBS GELDT | DASS ER NICHT | HANGEN DARFF, | DENN WANN ERS | ANDERS STIEHL, | SO STRAFFT MANN | IHN ZU | SCHARFF. | *** 34 Gr. 44 Mm.

Ein moderner Abschlag des Stückes in Weissmetall — vermuthlich nach meinem, früher der Sammlung Prof. Fiewegers[1]) angehörigen Exemplar gefertigt, zeigt die Randschrift vertieft.

Das Stück im Geschmack des Wermuth gefertigt, dürfte der Wende des 17. Jahrhunderts angehören. Viel später kann es nicht entstanden sein, da es bereits in dem 1714 herausgekommenen II. Theil der „Jüd. Merkwürdigkeiten" von Schudt abgebildet wurde.

Der Darstellung auf der Schauseite und deren Umschrift liegt wohl das Scherzwort zu Grunde, das angeblich Luther dem Eisenacher Prediger Menius gegenüber geäussert haben soll: Si denuo Judaeus baptizandus sibi offeratur, eum se in pontem Albis ducturum, et suspenso de collo lapide in aquas praecipitaturum, ne, mutata animi sententia, baptismum convitiis insectetur"[2]). Der Ursprung der Randschrift aber ist in der Geschichte des Cölner Juden Everardus zu suchen, der im 13. Jahrhundert dort unfreiwillig zum Christenthum übergetreten, Canonicus wurde; in seiner Sterbestunde aber, den Beistand der Kirche vorschmähend, einen Hund, einen Hasen, eine Katze und eine Maus hereinbringen liess, und als der Hund sofort den Hasen verfolgte, die Katze aber die Maus frass, seinen das Sterbebett umstehenden Freunden erklärte, dass ebensowenig wie es möglich, dass der Hase den Hund jage, oder die Maus die Katze verfolge, ebensowenig es den Christen möglich sei, einen wahren Juden zum Bekenntniss des christlichen Glaubens zu vermögen[3]).

---

[1]) Catalog: Berlin 1885, No. 76. Dort wird das Stück als „nirgend beschrieben respect. abgebildet" und als „Unicum" bezeichnet.

[2]) Schudt, a. a. O. IV. 6. B. S. 303.

[3]) Brisch, Gesch. der Juden in Cöln u. Umgeb. Mühlhausen a. Rh. 1879. S. 77ff. Vgl. Samter a. a. O. S. 23.

Zwei ungedruckte italienische Briefe S. D. Luzzatto's.

Et habent sua fata libelli. Es ist längst bekannt und durch vielfache Erfahrung bewiesen, dass nicht nur die Bücher, sondern alle Schriftdenkmäler ihre eigenartigen Schicksale haben, dass sie oft durch seltsame Zufälle der allgemeinen Kenntniss entschwinden und durch nicht minder merkwürdige Fügungen wieder der Oeffentlichkeit zugänglich gemacht werden können. Die im folgenden abgedruckten, bisher unbekannten Briefe Luzzatto's ruhten beide unter dem Deckel von wahrscheinlich oft gebrauchten Büchern, entgingen aber beide dem Blick der wohlmeinenden Besitzer, die es darum unterliessen, sie bei der Sammlung der Briefe Luzzatto's dem Druck zu übergeben. Auch fand sich in den berühmt gewordenen Copirbüchern des verewigten Gelehrten keine Abschrift von ihnen. Wahrscheinlich erschienen sie dem Autor nicht wichtig genug, um Abschrift von ihnen zu nehmen. Thatsächlich enthalten sie auch nichts für die wissenschaftliche Bedeutung ihres Absenders. Dennoch aber mögen sie als pietätvolle Gabe zur Centenarfeier des Meisters hier ihren Platz finden und ihrerseits der eine die tiefe Religiösität und den Drang nach Aufklärung, der andere den lauteren Charakter und die Geradheit des Wesens, die an Luzzatto so oft gerühmt und viel bewundert sind, von neuem in Erinnerung bringen.

Der erste All' orn' Sigre

Sigr Isaac S. Reggio

Gorizia

adressirte und in Trieste abgestempelte Brief ging aus der Bibliothek dieses Gelehrten in den Besitz seines Schwiegersohnes, des am 27. Dec. 1899 verstorbenen Rabb. Dr. M. Ehrenreich in Rom über. In dessen Nachlass fand ihn in einem Exemplar des ס"מס der gelehrte Kaufmann, Herr Isaac Lewin in Witebsk, der ihn in entgegenkommendster Weise dem Druck überliess, wofür wir ihm an dieser Stelle unseren verbindlichsten Dank aussprechen.

Der Brief lautet:

Carissimo amico.

Trieste, 5. Febbr. 1829.

Ricevetti jeri il desiderato libro, ed essendo oramai tre giorni che non sorto di casa, per essere alquanto fortemente infreddato, ed il tempo anche crudo molto, ebbi agio di leggerlo e lo terminai. Volete il mio giudizio libero ed imparziale, né altro che tale saprei emetterlo, almeno con voi.

Lessi quest' opera veracemente con una continuata volutta, e con quel piacere che non può a meno di produrre uno scritto libero, ragionato, e pieno zeppo d'una estesissima e variatissima erudizione; ed oltracciò esteso in istile puro, nitido, e chiaro.

L'autore apparisce congiungere a somma erudizione una mente giudiziosa e profonda, esercitata sufficientemente nelle filosofiche discipline; e mostra insieme un'aria di candore che lo fa amare.

Quindi vi lascio giudicare, quanto mi dolga lo scorgere ad evidenza che si rispettabile autore è uomo onninamente spoglio di qualsiasi sentimento di Religione, e che l'opera sua è la piu pericolosa che stata sia scritta in lingua ebraica.

Dico che l'autore è privo affatto di ogni sentimento di Religione, 1° perchè nega l'esistenza degli angeli, di cui l'esistenza è ammessa (senza taccia d'imbecillità) da tutti i sani filosofi di tutte le Religioni, e senza di cui non si dà Profezia, nè quindi Religion rivelata;

2°. perchè chiama indistintamente Usanze, Gebräuche, מנהגים, i comandi tutti della religione, non altrimenti che le più moderne instituzioni, aggiungendo formalmente, che tali costumanze, possono essere buone in un certo tempo, ed inutili in un altro; e poter quindi l'uomo intelligente ometterne liberamente l'osservanza: e ciò s' intende detto di tutte quante sono le prescrizioni della legge, il Sabbato p. e., il כפור, il חמץ e che so io?

3°. perchè dice che l'unico scopo de' comandi religiosi è quello di portarci alle virtù sociali ed al benessere che le accompagna (non negando però l'immortalità dell' anima), sostenendo che il dovere di ricordarci di Dio non ad altro tende che allo stesso fine, ed allo stesso fine tendere la preghiera medesima, negando implicitamente il grande oggetto d'aver presente la divina individual provvidenza, della quale non fa il menomo cenno, e la quale forma l'essenziale distintivo della Religione dalla Morale filosofica, come altra volta vi diceva[1]) e senza la quale non si dà Religione, almeno rivelata.

[1]) vgl. z. B. Epist. S. 67.

E dico che l'opera è pericolosissima, perchè tende ad abbattere la religione con le armi della religione, coi testi della Scrittura e colle sentenze dei Rabbini; e contenendo moltissim verità è ben capace di persuadere, ed insinuare de' massimi errori, quali sono i tre suaccenati.

E ciò, vi ripeto, assai mi duole, mentre l'opera poteva essere utilissima colla omissione di poche pagine, se l'autore fosse stato diretto da vero sentimento di Religione, e si sarebbe potuto citar con onore, e presentare in trionfo ai nemici della luce: ma ora, che fare? il molto di buono è rovinato dal poco di malvagio: presentatelo ad un buon credente, vi dira con ragione: è un Appicoròs; citatelo, vi attire[re]te lo stesso epiteto. Gran guai che i Genii tra di noi sieno costretti a svilupparsi da per sè ed alla balìa del caso, e che chi scrive scriva da sè, senza altri consultare; senza che vi sia, nè ch'esser vi possa un centro, ove possa venir meditata, maturata, preparata ed operata di concerto una sana riforma! —

Bramo di sentire come e quanto mi approssimai al vostro sano giudizio· Avrò cura di rimandarvi il libro. Vi prego chiedere al caro cugino Samuel se mi scrisse, e dirgli che se vuole scrivermi, raccomandi il foglio presso i Signori Bassano, Cusin & Co. Amatemi, e credetemi

vro affezmo amico

S. D. Luzzatto.

Qualora sortirò, vi servirò pel כנור נעים, ma vorrei che faceste conoscere a quei Signori che cose più importanti di quelle ho nei בה"ע, che non so se conoscano.

Das nicht genannte hebräische Buch, welches hier eine so hohe Anerkennung und doch wiederum eine vernichtende Kritik erfährt, ist unstreitig das von Jehuda Loeb Mises in Lemberg verfasste קנאת האמת, das 1828 bei Anton v. Schmid in Wien erschien. Gleich den anderen Schriften der Aufklärungsperiode wurde es seiner Zeit häufig gelesen und viel besprochen, während es heute fast vergessen ist.

Luzzatto kommt in seinemEpistolar noch einige Mal auf seine Kritik zurück. Am 24. 5. 1829 fordert er Reggio's Urtheil über das Buch und über seine eigene Kritik (Epist. S. 81). Am 3. 5. 1832 schreibt er seinem Vetter S. V. Lolli, dem am Schluss unseres Briefes genannten Samuel[1]) (Ep. S. 152): Ri-

[1]) vgl. über ihn Luzzatto's Autobiografia p. 68.

masi. veramente sorpreso a veder la citazione della mia lettera al pregmo comune amico Sig. Reggio rapporto al קנאת האמת, rilevando ch' io tre anni sono pensava ben diversandete che adesso.

Jo non so come io pensava alcuni anni fa; ma so che, s'io credeva che l'ultimo scopo della Religione altra cosa fosse che la virtù, io era in grande errore. Ciò non fa ch' io sia in ora caduto nelle opinioni empie del Mises; imperocchè egli da un principio vero tirò delle false conseguenze, da cui io sono ben lungi."

Erst durch die neue Veröffentlichung wird die Beziehung dieser Briefe recht klar. Aus der Vergleichung derselben sehen wir auch, dass Luzzatto einen Theil seiner ungerechten Kritik zurückgenommen hat. Räthselhaft bleibt immer noch, warum er mit der Leugnung der Engel jeden Glauben an eine geoffenbarte Religion vernichtet glaubt. In seinen Schriften, auch in der Teologia dogmatica, hat er sich darüber nicht geäussert, darum sind uns, seine diesbezüglichen Anschauungen in späteren Jahren nicht bekannt. Die Kritik im vorliegenden Briefe setzt als Vorbedingung des Glaubens an eine Offenbarung die Annahme von Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen voraus.

Zur Erklärung sei nur noch bemerkt, dass die im Postscriptum genannten Herren jedenfalls die Curatoren des Istituto Rabbinico in Padua sind, bei denen Reggio bekanntlich die Berufung Luzzatto's aufs Eifrigste betrieb und denen er den כנור נעים als Beweis für die Fähigkeiten des Autors zu überreichen wünscht. Mit Recht verweist ihn Luzzatto auf seine grammatischen und lexicalischen Studien, die seine wissenschaftliche Befähigung für die Professur in hebräischer Sprache und Bibelexegese weit treffender darlegen.

II.

Der zweite, dank der freundlichen Bereitwilligkeit des verehrten Herrn Dr. Brann hier zum ersten Mal der Oeffentlichkeit übergebene, Brief befindet sich im Besitz des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau. Er ist an Leone Vita Saraval in Triest gerichtet und von diesem, dem früheren Besitzer des Buches, in den ersten Band des כרם חמד hinten eingeklebt worden. In jener Zeitschrift (I p. 72) war ohne Luzzatto's Wissen eines

seiner Schreiben an S. L. Goldenberg veröffentlicht worden, indem sich eine unmuthsvolle Aeusserung über die Nutzlosigkeit und die geringe Verwendbarkeit der reichhaltigen und werthvollen Bibliothek Saravals befindet. Gar bald verdross ihn jedoch diese übereilte Bemerkung; er war zunächst Saravals Schüler an der Israelitischen Hauptschule gewesen[1]), hatte ausserdem bei der Bearbeitung seines אוהב גר die weitgehendste Benutzung jener Büchersammlung machen dürfen und dies auch öffentlich dankend anerkannt. Darum drückte er sofort Goldenberg gegenüber seinen Unwillen über jene Aeusserung aus, die im II. Bde. des כ"ח, S. 129 abgedruckt ist. Wie der vorliegende Brief zeigt, ging er aber noch weiter und bekannte dem verehrten Manne gegenüber, den er häufig mit Achtung in seinen Briefen nennt, seine Schuld, ein Zug, der ganz mit seiner sonst bewährten Aufrichtigkeit übereinstimmt.

Um Saraval etwas zu bieten, fügt er seine poetische Uebersetzung von Gabr. Riessers Gedicht „הגבהה"[2]) hinzu; die klassische Uebersetzung ist in der בכורי העת' החדש', S. 44 und in שירי שד"ל, S. 232 abgedruckt. Das Schreiben selbst, an Leon V. Saraval in Trieste adressirt, lautet:

Pregiatissimo Signore

Padova, 27. Aprile 1834.

Con sommo mio rincrescimento seppi per lettera del comune amico Signore Isach Reggio, essere stata nel כרם חמד inscrita una mia lettera a Goldenberg contenente alcune linee che a Lei Signore potrebbero dispiacere.

Io volera aspettare a scriverle sull' argomento dopo che avessi co' miei occhi potuto vedere il libro; ma il libro non essendo ancora qui arrivato, e nello stesso tempo avend' io saputo ch' esso è già nelle di Lei mani, non vaglio ne' devo tlueriormente tardare.

Le dichiaro adunque che la lettera contenente il paragrafo che la riguarda fu a mia insaputa, e contra ogni mia intenzione, data alla luce. E una lettera scritta alla sfoggita, della quale non ho nemmeno conservato copia Fu inscrita senza dubbio per farmi dispiacere, il collettore essendo di me disgu-

[1]) vgl. Autobiografia S. 48.
[2]) „Der Jude" 1832 S. 105.

stato, perchè avendo scoperto il suo men che onesto trattare, interruppi ila mia carteggio con lui, come quo' farlene fede l'egregio mio Collega che trovasi ora costi. E della sua intenzione a farmi dispiacere e dispetto mi è chiaro argomento l'aver egli inserita la diceria insulsa ed insultante di B. Blumenfeld contro di me, senza inserire la mia rispettoso e ragionata risposta.

Posso quindi assicurarla che ben lungi dall' essere quelle linee pubblicate per mia volontà, esse lo sono con mio dispetto ossai pià che con Suo.

Non nego pero' io d'averle scritte, poichè sebbene non abbia chiara memoria della cosa, confesso pero d'aver potuto inconsederatamente, e credendo di scrivere ad on amico, sfogare il — dispiacere che da gran tempo io sento, dal vedere una si copiosa e preziosa suppellettile, qual è la di Lei biblioteca, non venire da Lei renduta di universale utilità, con pubblicarne un ragionato catalogo, e degli estratti d'opera rare. Piacesse a Dio che la mia sconsideratezza servisse ad eccitarla ad intraprendere siffatto lavoro, il quale riescirebbe a di Lei gloria, ed a vantaggio forte non tenne della nazionale letteratura.

Voglio sperare ch' Ella accoglierà benigno queste mie sincere dichiarazioni, e non vorra' attribuire in me a rea intenzione di farle dispiacere, ciocchè non fa che sconsideratezza per parte mia, e malignità per parte altrui.

Voglio altresi sperare ch' Ella gradirà la copia che Le presento d'un mio recentissimo lavoro. E la traduzione ebraica dell' Ode del Dr. Riesser (nel suo giornale Der Jude) sull' הגבהה, da me intrapresa ad accitamento del comune amico Signore Reggio.

Frattanto raccamandandomi alla continuazione della di Lei bontà, ho l'onore di dirmi

di Lei devotcssimo ed obbligatissimo servo

Samuel David Luzzatto.

Notizen.

Das Responsum Hai's über die Flucht Jona's.

In meiner Besprechung von Wertheimer's קהלת שלמה (ob. p. 143) habe ich u. A. auf ein Responsum Hai's über die Flucht Jona's, das in diesem Schriftchen zum ersten Male veröffentlicht wurde, aufmerksam gemacht. Interessant war hier besonders das Citat aus einem (l. פרק) פרק יונה, unter dem, nach dem Herausgeber, das 10. Capitel des פרקי רבי אליעזר zu verstehen sei. Diese Vermuthung findet ihre Bestätigung von anderer Seite. Jehuda ibn Bal'âm nämlich, der in s. Comm. zu Jes. 38,5 ein Responsum Hai's vollständig aufgenommen hat (s. ibid. p. 142), reproducirt auch das unsrige wörtlich am Schluss seines handschr. Jona-Comm., und Herr Magister J. Israelsohn in Moskau hatte die Güte, mir eine genaue Copie der ganzen Stelle zukommen zu lassen. Ibn Bal'âm sagt: ואד קד כמלת [שרח?] אלפאט הדה אלנבוה אוצלך גואב רבנו האי גאון ז"ל למן סאלה פי אמר הרב יונה והו הדא קאל וסאלת ען הרב יונה ואי שי כאן סבבה וכיף יכתאר אללה לרסאלתה מן לא יודיהא אלך „Nachdem ich nun die Worterklärung dieser Prophetie zu Ende geführt habe, will ich für dich[1]) noch die Antwort hinzufügen, die Hai Gaon an einen, der ihn über die Flucht Jona's befragt hat, gerichtet hat. Diese lautet folgendermaassen: Du fragtest ferner über die Flucht Jona's und ihre Ursache und wie kann Gott für seine Botschaft jemand wählen, der sie dann nicht verkündet etc." Es folgt dann das ganze Responsum mit unbedeutenden Varianten[2]), das genannte Citat aber lautet: ווגדנא פי בראניה מן אלקטנות למה ברח יונה וכו'. Hier bezeichnet nun Hai seine Quelle als בראניה, d. h. als Boraitha, und wir wissen, dass auch andere Autoren so die פרקי ר"א nennen und dass diese Nennung wohl die ursprüngliche ist (s. Zunz, Gottesd. Vortr.[2] 283). Neu ist aber, dass

---

[1]) Ibn Bal'âm richtet gewöhnlich seine Worte an einen Schüler in zweiter Person, s. Fuchs, Studien über Ibn Bal'âm, p. 12—13.

[2]) Die wichtigsten sind: Wertheimer p. 76 Z. 17: וסאלת ען הרב יונה (s. ob.); 77,2: ומע הדא אלקול; ib. 9: מן לאמרסל; ib. 12: קד אסתעבא מן אלמצי . . . בקולה; ib. 17: מן רכוב אלבחר; ib. 24: ומה עלי לעשות; 78,5: וגמלה אלאמר הו גלט יונה. Durch Homoioteleuta ist Manches ausgefallen (u. ebenso bei I. B.), so 76, 24: לם יזכר אן אלנבי אדאהא [ונחן נעלם אנה קד אדאהא]; 77,26: שלחו להשיב את ערי ישראל [ועמדו דברי' שנא' הוא השיב את גבול ישראל] מלבוא חמה וכו'. Die Emendationen des Herausgebers werden sämmtlich bestätigt, nur 77.17 ist zu lesen: אלאהיאל anst. אלמהיאת.

er diese Boraitha zu den קטנות, d. h. zu den „kleinen Traktaten" zählt[1]). Weiter ist zu bemerken, dass Hai seine Quelle ohne Autornamen anführt, und wiewohl unser Midrasch nicht nur von Kalir sondern auch von den Geonim Natronaï und Amram benutzt wurde (s. das Citat aus סדור רב עמרם f. 32a bei Wertheimer, p. 9, n. 5), so scheint doch der erste, der ihn als den des R. Elieser bezeichnet, Natan b. Jechiel gewesen zu sein (s. die Stellen bei Zunz, p. 285 n. e).

Dr. Samuel Poznański.

Analekten. 1. Gumprecht von Cöln. In seiner „Gesch. der Juden in Cöln" II, S. 12 nennt Brisch unter den gegen Ende des 14. Jahrh. in Cöln ansässig gewesenen Juden einen Gumpert Schaaf. Vermuthlich ist der in den „Urkunden und Regesten zur Geschichte der Burggrafen und Freiherren von Hammerstein u. s. w., von Emil Freiherr v. Hammerstein-Gesmold, Generalmajor z. D.," Hannover 1891, S. 306, No. 585 verzeichnete Gumprecht von Köln mit jenem identisch. Nach dem a. a. O. befindlichen Regeste bekunden am 24. August 1392 (Ipso die b. Bartholomei) Philipp von Hammerstein und Gobel Freiheit von Scheven, Schöffen zu Andernach, eine Entscheidung zwischen Hermann Berwich zu Andernach und dem Juden Gumprecht von Köln, wonach Letzterer das Haus des Ersteren 3 Jahre lang besitzen, Ersterer aber dem Juden die schuldigen 18 Gulden bezahlen soll. (Orig. Staats-Arch. Wiesbaden, Marienstatt 586).

2. Samuel (Schmul) zu Witzenhausen. Aus dem Werke „Beiträge zu einer Familien-Geschichte der Freiherren von Uslar-Gleichen, von Edmund Freiherr von Uslar-Gleichen," Hannover 1888, erhalten wir (S. 288, Nr. 199) von einem Processe Kunde, den ein Mitglied jener Familie, Bernd Sittich (geb. 1574, gest. 1626 in Göttingen, an der Pest) mit einem Juden Schmul zu Witzenhausen führte. Bernd Sittich hatte nämlich, lesen wir a. a. O., 900 Thlr. von ihm geliehen, die er mit 18 Thlr. 4 Mgr. für jedes Hundert jährlich zu verzinsen hatte und ausserdem musste er zur Sicherheit eine Obligation, 3 goldene Ketten, einen grossen vergoldeten silbernen Pokal, 2 silberne Dolche und einige Frauenkleider deponiren. Nachdem Bernd Sittich das Geld zurückgezahlt hatte, behauptete Samuel, die Pfänder nicht finden und deshalb nicht zurückliefern zu können. Nun verklagte ihn Bernd Sittich beim Landgrafen von Hessen, insbesondere auch wegen der geforderten hohen Zinsen; allein beide starben darüber hin und noch um 1640 processirte Bernd Sittich's ältester Sohn mit den Schmul'schen Erben. (Aus Akten der Familie im Staatsarchive zu Marburg).

Hildesheim. Dr. Lewinsky.

---

[1]) Mit קטנה werden die kleinen Traktate auch in der Epistel Scherira's und in anderen Responsen Hai's bezeichnet, s. Harkavy, Studien und Mittheilungen IV, 354.

Besprechungen.

Friedmann, M. Lector. Seder Eliahu rabba und Seder Eliahu zuta (Tanna d'be Eliahu). Nach einem vaticanischen Manuscripte aus dem Jahre תחל"ג (1073) ediert, kritisch bearbeitet und commentiert, (Wissensch., Beilage zum VII. Jahresbericht der Isr.-theol. Lehranstalt). Wien 1900 X (deutsch) und 200 (hebr.) SS. 8°. (Fortsetzung u. Schluss.)

Den grössten Defect zeigt die Ven. Ausgabe im Seder rabba in cap. 5 u. 6, wo mindestens 90 Zeilen fehlten, „was wahrscheinlich durch den Verlust eines oder zwei Blätter verursacht wurde, und so schmolzen diese beiden Kapitel in eines zusammen". (S. VI und S. 25). Hingegen hat die Vat. Hs. bei cap. 16 der sp. Ausgg. keinen Kapitelanfang; cap. 19 u. 20 verbindet Fr. mit c. 18 (vgl. jedoch die Bemerkungen hierüber auf S. 110 u. 112), so dass der Seder r. bei Fr. 29 statt 31 Kapitel zählt; im Aruch ist für diesen Seder die Zahl von 30 Kapp. angegeben. Am meisten in die Augen fallend ist jetzt der um mehr als die Hälfte verringerte Umfang des Seder sutta, der in der neuen Ausgabe mit cap. 15 abschliesst, während er in früheren Ausgg. 25 Kapitel enthielt. Zunz hatte nicht die „Empfindung", dass die Kapitel von c. 16 bis Ende nur angefügt seien (S. VIII), sondern suchte ganz bestimmt nachzuweisen, dass „alles von cap. 15 an bis zum Ende des Elia sutta eine spätere Kompitation ist (GV. S. 117). Auch nach Fr. ist cap. 15 unächt, vgl. die Anmerkung auf S. 199. In dem cod. de Rossi hat der Seder sutta nur 12 Kapitel: eine gleiche Kapitelzahl ist für diesen Seder in Aruch a. a. O. (Koh. VI S. 27) bezeugt. — Schlimmer als diese leicht abzulösende Bereicherung des Seder Eliahu sutta in der Ven. Ausg. sind die Verunstaltungen des ganzen Werkes in der Ausgabe mit dem weitläufigen, kabbalistischen Kommentar זקוקין דנורא ובעורין דאשא, die R. Samuel ben Moses Heida, Prag 1677 erscheinen liess Aus der Ven. Textausgabe mit 69 Bl. klein Quart wurde eine Folioausgabe, die in Th. I 177 und in Th. II 62 Bl. umfasst — ohne das Kapitel 20 des Seder sutta, welches mit seinem Kommentar den dritten Theil des Werkes, an Umfang beinah eben so gross wie die beiden ersten Theile zusammen, bilden sollte! Vgl. Th. II S. 48b ob. Schem ha-Gedolim II ז Nr. 29, S. 33 (Warschau) und Benjacob S. 656. Der Autor dieser Ausgabe beklagt in einer der Vorreden[1]) die schlechte

---

[1]) Vgl. והזפיע דוח קדשו . . לזכות את הרבים לפרש S. 1c הקדמת מר קשישא ולהגיהה הספר הקדוש סדר אליהו רבא וסדר אליהו זוטא הנקרא בשם תנא דבי אליהו על אמיתת ועל בוריו אשר מקדם מכמ' מאות שנה עד היום הזה היה מו"נח רבי"עי בארגז הספרי' סתום וחתום באין סבון בו מרוב הטעיות וחסירות ויתירות והפוכי' שבו וגם מחמת חריפותו והסתימות ולא הייתי אוכל לפרש ולחבר יחד ענין אחד אל חבירו הסמוך לו das. 1d, שבו וכו' בין אל הענין שלפניו ובין שלֹ אחריו . . בשביל שהוא מלא טעיות וחסירות ויתירית ועוד שהוא מלא הפכיים מה שכתב בו למעלה הבנתי אותו שהוא שייך למטה ומה שכתב למטה הוא שייך למעל' . . ושאלתי רבמה וכמה לומדים גדולים וגאונים . . והשיבו לי כולם פה אחד . . שאם יתכנסו

Beschaffenheit des Textes in der einzigen Ausgabe die bis dahin vorhanden war, wofür er u. A. den Grund angiebt, dass das Buch, wie er erzählen hörte — es erinnert an die bekannte Erzählung über das Geschick, das die Aristotelischen Schriften betroffen hat (Zeller, Phil. d. Gr. II 2, 2 Aufl. S. 139) — ursprünglich in einer Höhle aufgefunden und schwer leserlich geworden war, daher das Werk später mit einem Texte gedruckt wurde, in dem es oft unmöglich ist Sinn und Zusammenhang der einzelnen Stellen herauszufinden. Er berichtet über die frommen Mittel, die er anwandte, um zur Erkenntniss des Werkes zu gelangen, er betete, fastete, besuchte die Gräber der Verstorbenen, rief so oft mit grosser Andacht 130 mal den Namen des Propheten Elia an u. s. w.[1]) — und er schuf einen Text, der alle Constructionen moderner Midraschkritik übertrifft, einen umgearbeiteten, interpolirten, durch ganz fremde Bestandtheile durchsetzten Text, den er als נוסחא חדשה abdruckte[2]). Dieser Text wurde dann durch die Ausgaben verbreitet, die Fr. S. VIII anführt, und das war der תנא דבי אליהו, wie er allgemein gebraucht und citirt wurde! Auch die Bücher haben ihre Schicksale — (man möchte hinzufügen: auch die Sprüchwörter, wenn der gelehrte Herausgeber über den Spruch הכל תלוי בטול אפילו ספר תורה שבהיכל mit dem er das Vorwort beginnt und schliesst, ausdrücklich S. III bemerkt, dass derselbe ihm nur aus den דרושים des מהר"ם שי"ף bekannt ist. Der Ausspruch findet sich schon im Sohar und wird in Rekanate's

---

ויתחברו יחד כל חכמי ישראל ויתעסקו בספר הזה לפרש: ולהגיהה אותו על אמתתו ועל בוריו ועוד שמעתי אומרים שמתחלה נמצא das. S. 2d בכת שכלם שכל אנושי אי אפשר להם וכו' זה הספר במערה אחת והיתה מטושטשת ומזה באתה ההעתקה המשובשת ואפשר שזהו האמת שהוא מלא טעיות יותר מכי משאר ספרים ואח"כ כשבא מלאכת הדפוס בעולם נדפס הספ' הזה בנוסחא המשובש' כפי מה שהיה נמצא הספ' הזה בידם וכו' (Vgl. auch das zweite Vorwort zum Komm. מאורי אש von ר' אברהם שיק und das. Ende שמורגל בפי הכל שהספר הזה הוא מלא טעיות וכו').

[1]) Ebend. S. 2c ראשית חבמה של הפירוש הזה היה תפלה עשה מחצה ע"י שנתתי את נפשי בתפלה ובתחנונים ובבקשה בצום ובכי ומספד . . שלא הבנתי אפי' מלה חדא להגיהה או לפרש עד שהתפללתי בדמעות שליש לפני הקב"ה שיגלה עיני . . שני' שהלכתי על קברי הגאוני' ואבותי הקדושים שהמה יבקשו רחמים שיפתחו לי שערי חכמ' . . שהתפללתי להקב"ה שיתן רשו' לאליהו ז"ל ולתלמידו רב ענן שהם יגלו ויודיע לי הפירוש האמתי והנוסחא הנכונה והישרה של הספ' הזה ע"י מזלי של מעל ומזלי יגיד לנשמתי ולשכלי . . רביעית שאמרתי בכל מ"ש בבוונה גדולה ק"ל פעמים אליהו הנביא וכו'.

[2]) In der Prager Ausgabe, die auch werthvolle Zuthaten enthält, wie die Stellenangabe der Schriftverse, Verweisungen auf den Jalkut, Varianten aus dem Jalk. etc., ist auch der Text der Ven. Ausg. am Anfange jedes Kapitels in kleinerer Schrift als נוסחא ישנה abgedruckt. Später wurde jedoch, so in der Ausgabe סאלקווא 1796, der ursprüngliche Text weggelassen; in den Ausgg. Lemberg 1869, Warschau 1876 ist bisweilen der frühere Text mit der Angabe נ"י in Klammern beigesetzt. Die Warschauer Ausgabe 1880, welche nach Fr. S. VIII wieder nach der alten Prager Ausgabe beide Texte liefert, konnte ich nicht vergleichen.

Pent.-Komm. Abschn. תולדות Anf. mit וזהו מה שאמרו רז"ל citirt, vergl. Zunz, Ges. Schriften III, S. 265, und Brüll, Jahrbücher VII, S. 19.)

Mit gutem Rechte hat Hr. Fr. die Schreibweise der vat. Hs. überall beibehalten. Die wenigen Angaben auf S. VI kann ich hier um so leichter ergänzen, als diese Orthographie wesentlich dieselbe ist wie in der Hs. des British Museum Add. 27169, die ich in meiner Abhandlung „der Midrasch Breschit rabba", Monatsschr. Jg. 37. S. 169 ff. (dort als A bezeichnet) beschrieben habe. Im ganzen Buche ist die Plenarschreibung vorherrschend, die selbst bei Citaten nicht vermieden wird, so z. B. עימי S. 92, 156: עימו 18, 65 (neben עמו) 68, 76 u. ö.: עימה 51, עימכם 20 עימהם 56, 61 (neben עמהם), 89: עימהן 127: אימך 88, באישפה 199[1]), ניבור 107, ליבם 54, מיטתי 116, מידה sehr oft, עיסקי 122, פיתחו 77, שיניהן 133, תיגר 162, תהילתך 89 (ψ 79,13) ניגאלין 197 (neben נגאלין), נידמה 182, נידונין 15, ניזקק 173, ניצל 194, נישתנו 82, 133, תיוורש 196 (Spr. 20, 13), תיזכר 107, תיכנס 133, תינתן 157, ליכרת 43: איויתיך 74 (Jes. 26,9), ונירשה 139, ליוה 60, וכיפל 68, קיבלו 114, ושילמתי 196 (Joel 2,25) ושילש 18: גילגל 114 (mehrmals neben גלגל): שהילאינוהו 185, הינחתו 111, הירבה 76, שהיקרא והישנה 194 (vgl. Mschr. das. S. 208 und Anm. 4). — מיכן sehr oft: כן für כאן 20 (vgl. Mschr. das. S. 207 und Anm. 3). Dagegen auffallend אתו (auch in A vorkommend) S. 18, 130 fg. mehrmals, neben אותו (vgl. ה"ג ed. Hildesheimer S. VII, Anm. 49), ebenso באואנתו S. 160, nach Ber. r. Anf., wo auch A כלי אומנתו für כלי אומנותו der Agg. hat: auch in Rekanate's P.-K. Abschn. בראשית, ed. pr. und ed. Lemberg 3b ist אומנתו citirt (das. 1b אומנותו). — י für Schwa und Segol gebraucht in ביכיה S. 102, יפרנסינה S. 139, סלסליה 84 (Spr. 4,8) (vgl. Mschr. das. S. 209, Anm.) — י und ו consonantisch verdoppelt: ביניין S. 44, קיניין 127, 129 (קינין 187, קנין 119), קינייניים 187, קינייניך 112, עיניין 66, 134, עיניין הבינינייים 167 (öfters עינין 21, 69, 122, 128, 132, 134, 135, 167, 196) הדרייך 58, עלייך 167, וחייה 19, למעיין 139, פירייה וריבייה 79, בכנפייך 111 (Jer. 2,34), כפליים 93, 196, רבותיים 119 (ψ 68, 18): מצוות 15, 69, 71, 112 u. ö.: עוול 175, עוולה 147, עוון 37, 190. עוונות 7, בעוונותיהן 156, יוורש 196 (Spr. 23,21), מתכוון 156. — יי am Wortende für י in אחיי 86, 109: בניי 43, 82, 143 u. ö.: עבדיי 82, 100, 156: חביביי 43, רבותיי 9, 49, 51 u. ö: רעיי 109, אצבעותיי 133. גניי 154 (mehrmals, und גנאי), דבריי 9, 138, ידיי 130, מעשיי 127, פניי 82, לפניי 16, 102, רחמיי 88 (vgl. Mschr. das. 207). — יי am Wortanfange: ייסורין 32, 52, 67 u ö. (איסורין = ייסורין 110), יישוב 9, 137 u. ö., ייכנסו 168, ייצא 190.[2]) — ו für Kamez chatuf in באמורכם 188 (Mal. 2,17)[3]), מחוליו 94, יופיה 51, בקוטנן 191 (vgl. Mschr. das. 209). — תה für 2 pers. sg. אכלתה 43, שחמסתה 126, כתבתה 98, למדתה 9, 16, 48, 129, 132: מאסתה 185, שמחלתה 7, ועמדתה 18, צרפתה ונתתה 33, וקשתה 89, ראיתה 16, 25 (und ראית), 72, 123,

---

[1]) Bei Horowitz S. 55 באשפה.

[2]) Hor. S. 32 u. 48 יכנסו u. יצא.

[3]) Hor. S. 47 באמרכם.

נתכוונתה 48, 157 u. s. w. החרבתה . . ושרפת . . וישבתה ושלותה 149, (vgl. Mschr. das. S. 207 u. Anm. 5). — ה für א in אבה (auch in A mehrmals) S. 140 u. 174, wo unnöthig אבא corrigirt ist (vgl. Mschr. das. S. 208); — die Endung ין in hebr. Wörtern wie לאחרין S. 137, 177, האמצעין S. 180[1]), נשמין S. 8, חדשין S. 9, כרמין S. 12. צדיקין S. 16, שבטין S. 188, שמשין S. 194 (für בְּרָכִין S. 194 ist wie S. 21, 22, 86 ברכיו zu l., so auch in Ven. und bei Hor. S. 52, vgl. auch S. 78 Anm. 37), in A c. 6 gegen Ende הצדיקין, c. 4 אדן für אדם wie Tosefta Berach. Anf. in der Wiener Hs.) — Pl. m. auf ות in והמסורות S. 77, והסרקות והנקרות 101 (Kidd. 82a והסריקים והנקורות, Toseft. ed Zuckerm. Kidd. V והנקורות . . והסרוקת), nicht aus והסרקים והנקרים crmp., wie Fr. vermuthet; נקורות und wohl auch סרוקות nach der Form משוחות לקוחות u. a. (cf. Levy III, 422; Strack u. Siegfried, Lehrb. der nh. Sprache S. 54); auch in A c. 5 הדרושות für הרשנים der Agg.; für אנשי משוחות S. 147 hat die Quelle Sifre I § 160 דורשי רשומות, vgl. die Anm. Fr's 2. St. — של verbunden mit dem darauf folgendem Worte: שלכתובים S. 10, שלענין 15, שלמים 87 (2 mal; unnöthig corr. של מים), שלאחריו 5, 128; שלאחר 69, שלמעלה 18 (vgl. Mschr. das. S. 209 und Harcavy, Responsen d. Geonim S. 2 Anm. 8). — מי selbständig für מ־ in ומי שנשא S. 185 und מי שרחמיו S 195 (unnöthig corr. ומשנשא u. משרחמיו, so auch in A c. 6 Anf. מי שהן, c. 28 Anf. מי שהקב״ה, c. 39 Ende מי שנטה, Tanchuma Bub. בראשית Nr. 4 מי שמוכיר, vgl. das Ketib Jes. 44, 24 מי אתי und dazu Ber. r. c. 1 (3) und c. 3 (8) und Harcavy a. a. O. S. 47 כי טעמיהו S. 49 (כי בעל), — אי זה צד sehr häufig, neben כיצד S. 8 16, 19, 20, 22, 108, 139; für וכאי S. 176 liest Hor. S. 38 ובאי, vgl. Levy I 61, 63; u. II 322; Kohut. Aruch IV 309. — ס für ש in הסטן S. 20 (Sach. 3, 2), ebenso in A. c. 4 (4) in der Deutung von Hiob 38,1 מבין סערות ראשו, c. 10 (9) כחוט הסערה, c. 17 (6) מתחילת ספר ועד כאן אין כת' סמך ביון שנבראת נברא הסטן עימה, c. 21 (8) ודע סרעפי (9) c. 44 ויגרש את האדם ויגרם הראה לו וכו' (ψ 139, 29; fehlt in den Ausgg.: das. in den Ausgg. (4) משרפוא סיד aus Jes. 33,12), vgl. Berliner, Beitr. z. hebr. Gramm. im Talm. u. Midrasch S. 24 fg.; Dalmann, Gramm. S. 50: ה״נ ed. Hildesh. S. VIII. — חט S. 7, 8, 37, 47 u. ö. neben חטא S. 8, 65, vgl. Levy II 35. — קימאה S. 89, 90, neben קימעה S. 193, 194, קמעא S. 65 vgl. Mschr. das. S. 207.

Der S. E., der in einem fliessenden Stile und reinem Hebräisch[2]) geschrieben ist, bietet viel weniger Schwierigkeiten im Verständnisse der

[1]) Bei Fr. das. ארבעים ימים האמצעין bei Hor. S. 41 מ' יום אמצעיים!

[2]) Ein aramäisches Citat S. 162, aram. Insektennamen S. 41; הווין S. 30, והווין (Ven. והוין) S. 121, שהווין (Ven. הווין) S. 177, שהוין (Ven. שהויין) S. 92, והוין (Ven. והויין) S. 197, והויין S. 132 wohl wie הווים in Pesikta r. S. 46b gebraucht, vgl. ob. und Sabb. 23b, הווה S. 6.

einzelnen Stellen, als in der Erklärung des Zusammenhanges, in dem losen Gefüge, das dem ganzen Werke eigen ist. Hart ist das Urtheil Grätz' a. a. O.: „Es schwimmt Alles untereinander, Grosses und Kleinliches, Erhabenes und Niedriges." Unzutreffend ist auch die Charakteristik in den GV. „der Seder rabba — — verbreitet sich — — über die mannigfaltigsten Gegenstände: bald werden Gesetzesvorschriften erläutert, bald ganze biblische Abschnitte ausgelegt und mit Anwendungen bereichert; Schilderungen des schönen Looses der Tugendhaften und Treuen wechseln mit Gebeten Klagen und Tröstungen ab. Am öftersten wird Busse, Almosenspende — — — fleissiges Studium in dem Lehrhause, Ehrfurcht vor den Gelehrten, Keuschheit, Demuth — — eingeschärft" (vgl. ob. S. 381). Die Grundgedanken des Wortes sind vielmehr gleich am Anfange in der Deutung von Gen. 3,24 angegeben: לשמור את דרך עז דרך ארץ מלמד שדרך ארץ קדמה לכל, עץ החים אין עץ חיים אלא תורה וכל; diese Gedanken, Verherrlichung der Form und des Gesetzesstudiums, wie die Ermahnung zur Ausübung aller Tugenden und frommen Werke, die der Autor unter דרך ארץ versteht (vgl. S. 71 ומה היא דרך ארץ . . צדקה וגמילות חסדים) — und im Grunde fliessen ja beiden Gedanken in einen einzigen zusammen (שנתן דברי תורה לישראל שילמדו מהן דרך ארץ S. 79) — werden durch ganze Buch durchgeführt (vgl. auch Weiss a. a. O. S. 289). An dieselben schliessen sich zum Theil umfangreiche Auslegungen und Erläuterung von Gesetzesvorschriften, in denen der S.E. fast zum Auslegungsmidrasch wird; eingefügt sind Erzählungen, von denen besonders charakteristisch für das Werk diejenigen sind, in denen der Autor — d. h. in der Fiction der Prophet Elia (GV. S. 114) — redend auftritt (beginnend mit פעם אחת הייתי S. 5, 49, 51, 70 — 75, 80 — 83, 95, 97, 99, 100, 113, 120, 122, 123, vgl. Seder sutta S. 167, 171, 195, 199: mit מעשה S. 53, 54, 65, 66, 76, 90, 116, 133), zahlreiche Gleichnisse (mit משלו משל למה הדבר דומה S. 4, 6, 9, 11, 12, 17, 20, 34, 88, 89, 91, 93, 97, 100, 113, 114 117, 119, 120, 125, 128, 136, 140, 143, 149, 150, 155, 156, 159; S. 171 173, 174, 178, 180, 182, 193, 194; משל S. 31, 69, 70, 71, 82, 158 160; אמשול לך משל S. 110), Aussprüche und Sentenzen (mit מיכן אמרו S. 4, 11, 14, 18, 22, 23, 24, 30, 31, 33, 43, 47, 55, 59, 61, 62, 63, 67, 72, 74, 79, 80, 81, 89, 92, 100, 105, 107, 112, 113, 115, 118, 128, 133, 136, 137, 140, 155; S. 167, 173, 184, 191), die, wie die Eulogien (mit ברוך המקום u. s. w.; vgl. GV. S. 113c), Gebete אבי שבשמים S. 83, 100, 110, 121), Ermahnungen an den Leser (שמעוני אחיי ועמי S. 86, 103: das. בקשו רחמים) den Vortrag so reich beleben. Dass der rechte Zusammenhang zwischen den einzelnen Stellen bisweilen fehlt, ist doch bei einem Werke, welches Verstümmelungen und Umbildungen unterworfen gewesen ist, oder in welches Bestandtheile eines älteren Werkes aufgenommen wurden (vgl. ob. S. 384), leicht erklärlich. — Die jetzige Kapiteleintheilung ist oft eine ganz äusserliche; die einzelnen Kapitel sind an Umfang sehr verschieden, man vgl. Kap. 9 (8), 11 (10), 13 (12), 23 (25) im Sed. r., die — in der Ven. Ausg. — noch nicht 2 Seiten umfassen, und das 18. Kap., das 14 Seiten Text ausfüllt. Auch a. a. O.

kennt von diesem Seder neben einer Eintheilung in 30 Kapitel eine solche in 3 Pforten (ורבה הוי ג' בבי ול' פירקי). Diese Eintheilung des Werkes in 3 grosse, inhaltlich oder durch die aneinander gereihten Auslegungen zusammenhängenden Stücke ist wohl für die urspüngliche zu halten. Nur sind, wie der S. E. jetzt uns vorliegt, eher 4 als 3 solcher Theile in dem Seder rabba zu erkennen: Kapp. 1—6 (5); Kapp. 7 (6)—17, Kapp. 18—19 (21); Kapp. 20 (22)—31 (29), vgl. die Noten auf S. 31, 88, 118 u. 156. In der ersten Pforte ist der Zusammenhang noch leicht zu ermitteln; hier wenigstens zeigt sich der „ziemlich regellose Vortrag" durch einen nie abreissenden Faden innerlich verbunden. Die beiden Sätze auf S. 3, die sich der Verfasser des זיקוקין דנורא in 4 Columnen seines Kommentars in Zusammenhang zu bringen bemüht — wahrscheinlich sammt der erste Satz aus der älteren Quelle — finden ihre Erklärung durch die Agada im jer. Targ. zu Gen. 3,24, auf die Hr. Fr. hinweist, dass Gott die Tora, den Baum des Lebens vor der Welt geschaffen hat, damit die Frommen, die die Tora in dieser Welt erfüllen, die Seeligkeiten der kommenden Welt erlangen sollen. Der zweite Satz ברוך המקום . . שמכיר בראש ובסוף ומגיד מראשית אחרית מקדם עד שלא נעשה וכו' führt zu der Deutung von ψ. 139,16 (S. 4 gehören Zeile 2 und 3 zusammen), in der der Gedanke der höchsten zukünftigen Seeligkeit ausgesprochen wird עתיד הב"ה לישב בבית המדרש שלו וצדיקי עולם יושבין לפניו. Nach einer langen Reihe von Auslegungen, von denen jede folgende an den am Schlusse der vorhergehenden citirten Verses anknüpft (S. 4–7 über ψ. 139,16b; S. 7—9 u. 13 über 2 Sam. 23,1 ff. — S. 8 Z. 3 ist [ונאם הגבר הוקם על] נאם דוד בן ישי wie in der Prager Ausg. nach Jalk. II § 165 zu ergänzen, wozu die Deutungen אשרי אדם ששם עצמו כשור und הרי למוד שקיבל עליו עול תורה וכו' בששה חדשים . . לעול וכו' gehören; S. 9 schliesst sich an den Satz בחורף וכו' in der Deutung des daselbst citirten Vers ψ. 19, 1.2 das Stück אמרו חכמים כל היישוב וכו' und die folgenden, sowie S. 10 die weitere Ausleg. von ψ. 19 und wieder S. 12 an den daselbst citirten Vers ψ 29,1 die Ausl. von ψ. 29), und in denen die Beziehung zum Thema, dem Preis der Tora und des Gesetzesstudiums vielfach hervortritt (S. 4 יום השבת יעשה כולו תורה . . . . das. דור פלוני כך עשה תורה וכו', S. 6 לפי שאין לו מנוחה להקב"ה אלא עם עושי תורה בלבד וכו', S. 8 אשרי אדם . ששם . . וישב עול תורה וכו', das. שני אלפים תורה ויהגה בדברי תורה בכל יום תמיד מיד רוח הקודש שורה עליו . . . אשרי אדם שמשחק עצמו בדברי תורה ויושב ודורש בהן וכו', S. 10 זה תורה וכו', S. 11 כל זמן שבני אדם מבטלין מן כשנתן תורה לישראל וכו', das. אין מים אלא דברי תורה, das. אין כבור אלא תורה וכו', S. 12 התורה וכו'; שאפילו תינוק בבית רבו על ששפכתי לכם דברי תורה וכו', S. 13 לפיכך כרת לו הקב"ה ברית שיהא ועוסק בתורה לשמי וכו', das. c. 3 Anf. בקי במקרא ובמשנה בהלכות ובאגדות . . ואין ברית אלא תורה וכו') wird in der Deutung von בשבת 2 Sam. 23,7 dieser Gedanke wieder

aufgenommen und weiter ausgeführt. Hier werden sieben für die zukünftige Welt bestimmte Güter genannt, die nur in geringem Maasse den Frommen in diesem Leben beschieden sind. Das erste dieser Dinge ist לעתיד לבא ישיבה להקב"ה בבית המדרש גדול שלו וצדיקי עולם יושבין לפניו, מקצת ישיבה לצדיקים בעולם הזה וכו'; die anderen sind: מאור פנים לצדיקים וכו' מקצת וכו' — חייהן של צדיקים שלא בצער ושלא ביצר הרע וכו' מקצת חייהן וכו' לצדיקים וכו' לאברהם ליצחק וליעקב וליעבץ וליתרו וכו' — תחיית המתים להקב"ה וכו' מקצת תחיית המתים לצדיקים וכו' לאליהו ולאלישע וליחזקאל וכו' — כבוד ועז וכו' מקצת כבוד ועז וכו' — אכילה ושתייה וכו' מקצת וכו' — דם ובשר ושבר וגוג וכו' מקצת וכו'. Diese Stelle enthält zugleich die Disposition, nach welcher die weiteren Ausführungen in der ersten „Pforte" geordnet sind: S. 15 über ישיבה, beginnend אם רוצה אתה ללמוד וחפץ אתה בדברי תורה צא ולמד מראשו שלענין עתיד הקב"ה לישב בבית המדרש שלו וצדיקי עולם יושבין לפניו וכו' (so lautet der oben aus dem Anfange des S.E. angeführte Satz und ebenso S. 19, Z. 12, S. 20, c. 5 Anf., S. 51 und S. 68): das. über מקצת ישיבה וכו'. — S. 16—19 über מאור פנים. — S. 19 das. חיים שלא ביצר הרע וכו', das. שלא בצער וכו'. Dazu gehört das an das Ende dieses Theiles versetzte c. 6 (5), von dem auch der Anfang in der Ven. Ausg. fehlt (vgl. ob. S. 550 u. die Note des Herausg. auf S. 15) mit den Ausführungen S. 27 מפני מה וכה אברהם וכו', S. 29 מפני מה, das. ומפני מה וכה יעקב וכו', S. 30 מפני מה זכה יתרו וכו' מפני מה וכה יעבץ וכו'. — S. 20 über בבוד ועוז וכו', womit wohl auch S. 21fg. [וגו' וכסא כבוד ינחילם] מקים מעפר דל zu verbinden ist. — S. 22 über מפני מה זכה אלישע, das. ומפני מה זכה אליהו וכו' תחיית המתים, das. דם ובשר וכו'. — S. 23 ומפני מה זכה יחזקאל וכו'. — S. 24fg. über אכילה ושתייה וכו'. — S. 26 über אכילה ושתייה וכו'. (In den letzten Stücken ist, falls sie nicht gleichfalls versetzt sind, die S. 14 gegebene Reihenfolge nicht innegehalten). Der Grundgedanke des Werkes kommt in allen diesen Ausführungen zum Ausdrucke, vgl. S. 15, S. 16 שכל מצוות שעושה אדם אלא כל תלמיד חכם שעוסק בתורה S. 18 בעולם הזה . . . אבל תורה וכו' בשביל לקיים על דברי תורה וכו' S. 19, מקטנותו ועד זקנותו וכו' S. 21, עוסקין בדברי תורה S. 23, תורה שעשו כל אותה טובה גדולה להן וכו' שני תינוקות שקראו בבית רבן והגדילו S. 25, ואין אני יכול לשלוט בהן וכו' מפני שהיה בבית המדרש מקטנותו ועד S. 29, ונעשו תלמידי חכמים וכו' לא יהו בתי מדרשות S. 30, וקנותו בקי בגמרא ובמשנה במדרש וכו' מפני שהיה מחזר בכל ישראל ומלמד תורה, das. בטלים מזרעך לעולם וכו' יעשה אדם מעשים טובים ואחר כך ישאל S. 31, ברבים לשם שמים וכו' אם ברך תברכני בתלמוד תורה, das. תורה מלפני המקום וכו' u. s. w.

Schwerer ist es den Gedankengang in der zweiten, mit einer Auslegung von HL. 1,4 beginnenden zweiten Pforte, Kap. 7 (6) — 17 zu verfolgen, vgl. die Noten des Herausg. S. 39 u. S. 88. In diesem Theile, der mehr den מעשים טובים gewidmet ist, wird das rechte von einer frommen Gesinnung und guten Handlungen erfüllte Leben geschildert, zu dem die Beschäftigung mit der Tora den Israeliten führen soll. Ein solches Leben ist vollkommen, wenn es nach dem Vorbilde des Patriarchen frei ist von Untreue, Sünde und allem unwürdigem und hässlichen (תם מן הגול תם מן העבירה תם מן דבר מכוער S. 32, ebenso והצל עצמך מן הגול ומן העבירה ומן דבר מכוער S. 67, S. 69 zweimal מרחיקין עצמן מן העבירה ומן הגול ומן דבר מכוער). Alle Gelehrsamkeit hat keinen Werth, wenn damit nicht die richtige Erkenntniss des Lebens verbunden ist (כל תלמיד חכם שאין בו דיעה נבילה טובה ממנו S. 33; so nach La. in Jalkut I § 429 und im Zusatz zu Lev. r. c. 1; dass die aus dem S. E stammenden Zusätze zu den 3 ersten Kapiteln von Lev. r., die Cod. A nicht kennt, in der ed. pr. u. ed. Ven. 1545 am Ende von Lev. r. als נוסחא אחרינא abgedruckt sind, habe ich in der Mschr. 1881, S. 508 u. Jg. 37. S. 172 angegeben; der Ausdruck נבילה nach der Deutung von Spr. 30,32 in AdRN. c. 11, vgl. מ"כ zu Lev. r. c. 1). Die Opfer, die durch Mose geboten wurden, als Gott ihn in seine Gemächer, in das Stiftszelt berief (durch die Deutung von חדרין S. 33 wird die Ausführung über die Opfervorschriften in Lev. c. 1, c. 2. c. 6 mit der vorhergehenden Auslegung über H. L. 1,4 verknüpft) hatten nicht die Bestimmung den Menschen von sündhaften, unwürdigen Thaten zu sühnen (שלא יאמר אדם בעצמו אלך ואעשה דברים מכוערין ודברים שאין ראויין ואביא שור על גבי מזבח אלא יעשה אדם מעשים טובים S. 36; שלא יאמר אדם אלך ותלמוד תורה ויביא איל וכו' ואעשה דרכים (Ven. דברים) מכוערין . . ואביא מנחה . . מפני מה לא בללת מעשיך בדברי תורה שאין שמן אלא תורה . . אלא מעשים טובים וכו' S. 37, vgl. die Recension des Jalk. § 450; שלא יאמר . . אלך אעשה דרכין (Ven. דברים) מכוערין . . אביא (Ven. ואביא) עולה שכולה . . אלא יעשה מעשים טובים ותלמוד תורה ויביא מנחה וכו' S. 38). Der Abschnitt über die Opfer schliesst mit der Deutung וזאת תורת זבח השלמים Lev. 7,11: אמר להן הקב"ה לישראל בניי עשו מעשים טובים והביאו שלמים שכולו לבעלים . . והריני עמו בשמחה לעולם וכו'. Liebe und Treue begehrt Gott und nicht Opfer. Der Werth der Treue wird an dem Beispiele des Elisa und des David gezeigt S. 39 (das. Z. 2 פוסטון und Z. 7 פוסקין, wofür Jalk. II § 231 פסקין hat, ist nach Ven. in פיסטון, oder in פיסטין πίστις zu emendiren, vgl. auch Krauss, Lehnwörter II S. 449; das. Z. 6 כירי χαῖρε, vgl. Mschr. Jg. 39, S. 438). —

An Pharao und Aegypten hat Gott das grösste Strafgericht geübt, weil kein anderes Volk wie das ägyptische durch Sünden und böse und hässliche Thaten besudelt war (S. 40 אין לך אומה מלוכלכת בעבירות ובדברים מכוערים ובדברים שאינן ראוין ושטופה בכשפים ובזימה . . אלא

מצרים בלבד וכו', so nach Jalk. I § 182). Hieran schliesst sich S. 42 fg. eine Agada über die zehn Plagen und S. 44 über Sanherib, der wie Pharao mit seinem ganzen Lager vernichtet wurde, weil sie Israel vertilgen wollten (והקב"ה נתקנא ונתנקם בו ובמחנהו, ebenso S. 40 über Pharao); Gott, der jedem nach seinem Lohne vergilt, bestraft die Feinde Israels (S. 40 u. 44). Aus dem Verhalten des Hiskia nach dem Untergang des Sanherib wird S. 46 die Mahnung ausgesprochen ישמור אדם דברים בלבבו שלא יאכל עם הגוי על השלחן, die wie vorher S. 45 die Ermahnung ישמר אדם . . שלא יעשה שותפות עם הגוי, durch den Gedanken begründet wird S. 48 מיכן אמרו כל האוכל וכו' ואם תלמיד חכם הוא מוליל תורתו ומחלל וכו' und S. 46 מיכן אמרו כל העושה שותפות וכו' ואם וכו'. Dieselbe Begründung findet der S. 59 in gleichem Sinne ausgesprochene Satz ישמור אדם . . שלא יאכל עם עמי הארץ על השולחן, S. 61 מיכן אמרו כל האוכל עם עמי הארץ וכו' ואם תלמיד חכם וכו'. Von welchem Geiste der Vorurtheilslosigkeit die Ethik des S.E. erfüllt ist, welche Treue und Redlichkeit im Verhalten der Israeliten zu den Nichtisraeliten gegenüber im Buche gelehrt wird, zeigen die schönen Aussprüche in diesem Theile: S. 36 מעיד אני עלי את השמים ואת הארץ בין גוי ובין ישראל, vgl. מ"כ zu Lev. r. c. 2,11; S. 48 קוראין את המקרא הזה . . וזכר הקב"ה וכו' מעיד אני עלי . . בין גוי ובין ישראל . . הכל לפי המעשה שעושה כך רוח הקודש שורה עליו: S. 65 בין גוי ובין ישראל . . מיכן אמרו כל המרבה כבוד שמים וכו' עשה מצוה שכרה בצרה . . אמרתי לי בני הכתוב אומר לא תעשוק את רעך רעך הרי הוא S. 75 וכן S. 81 u. 88 כאחיך ואחיך הרי הוא כרעך הא למדת שגול הגוי גדול במרה הזאת לכל משפחות האדמה בין בישראל ובין באומות, vgl. auch ירחיק אדם עצמו מן הגול מישראל ומן הגוי . . . ולא נתנה תורה S. 140 על מנת כן אלא כדי לקדש שמו הגדול . . מהו אומר . . והגידו את כבודי בגוים. — Zwischen S. 48 und S. 59 ist durch die Worte יהא חלקך עם אנשים כשרים mit dem vorhergehenden zusammenhängendes Stück c. 10 (9) u. 11 (10) über Debora (S. 51 ist der Absatz פעם אחת . . עור כנגדו eine Ausführung von אין האשה כשירה . . שהאשה עושה לבעלה וכו' in Z. 7; S. 53 wird in dem Absatze מעשה וכו' wie in Z. 1 das Verdienst der Almosenspende, Wohlthätigkeit — מדת צדקה — gelehrt) und c. 12 (11), das sich inhaltlich an c. 10 u. 11 anschliesst, eingeschaltet. Mit der Formel ישמור אדם בלבבו werden die Ermahnungen von S. 45, 46, 59 fortgesetzt: S. 61 שלא ירבה שחוק ותיפלות und S. 65 שלא יבא לידי חטא ואפילו חטא הקל, S. 67 ist in der Deutung von ביום טובה היה בטוב Koh. 7,14 wieder der Grundgedanke des Buches ausgedrückt אמר הקב"ה לאדם . . עשה מעשים טובים ותלמוד תורה והרחק עצמך מן הגול וכו'. S. 68 wird ψ 133,1 הנה מה טוב ומה נעים auf das irdische von Freude, Frieden, guten Werken und Thorastudium erfüllte Leben gedeutet, wie auf die Seeligkeit der zukünftigen Welt עתיד הקב"ה לישב בבית המדרש . . וצדיקי עולם יושבין לפניו

(vgl. ob. S. 555). Es ist kein günstiges Zeichen für den Menschen, wenn er das Glück des diesseitigen Lebens gering achtet; die Kinder Israels sollen dankbar gegen Gott sein und ihn preisen שהביאן והראן חמדת העולם הזה S. 69. An dieses Stück, in welchem dreimal der Satz אילו חכמים (חכמי ישראל) ותלמידיהם שמוסרין את עצמם במקרא במשנה במדרש בהלכות ובאגדות vorkommt, schliessen sich Gespräche mit Karäern (S. 70 מצאתי אדם אחד שיש בו מקרא ואין בו משנה, S. 72 בא חבירו וישב כנגדו אף בזה יש בו מקרא ואין בו משנה, womit man Kap. 2 im Seder sutta vergleiche, das. S. 171 ומצאני אדם אחד ובא אלי בדרך מינות ויש בו מקרא ואין בו משנה אמר לו מקרא ניתן לנו מהר סיני וכו' (משנה לא ניתן לנו מהר סיני וכו' über agadische Auslegung und die Begründung der traditionellen Auffassung einer Anzahl biblischer Gebote an, in denen die Polemik in der mildesten Form ruhiger Belehrung gehalten ist (vgl. auch Weiss a. a. O. S. 289); über das besonders interessante Gespräch Kap. 15 Anf. S. 72—75 geben die lichtvollen Noten des Herausg. wie die Arbeiten von Bacher und Oppenheim (vgl. ob. S. 384) reiche Aufschlüsse. An die letzte Frage auf S. 75 sind die ähnlichen Ausführungen S. 76, 78, 79 angefügt, man vgl. auch die gleichen Wendungen ואם חזר ועשה תשובה . . ואם לאו הרי הוא וכו' S. 77, 78 und אם חזרה ועשתה וכו' S. 79; die Einschaltungen הירבה אדם וכו' S. 76 unten, האומנין u. s. w. S. 77 fg. finden wohl ihre Erklärung durch die Zusammfassung in letzten Absatze S. 80 ד"א לפי אוי ולדוה בנדתה . . Es folgt noch am Schlusse des zweiten Theiles S. 80 fg. über die דורות הראשונים, die ein so hohes Alter erreicht haben לעשות גמילות חסדים זה עם זה (das Wort לבודקן fehlt in Ven.); Jesaia war unter allen Propheten ausgezeichnet מפני שמקביל עליו (Ven. שמקבל) אב החכמה ואב הנביאים S. 82, Mose wird als מלכות שמים בשמחה gepriesen (vgl. auch S. 68) אשרי אדם S. 83 שהיו ידיו . . נקיות מן הגזל S. 84; das. eine Auslegung über HL. 3,11 שמעשיו מרובין מחכמתו eingeschaltet), in den Tagen des Josua קיבלו עליהן ישראל מלכות שמים S. 86, in den Tagen des Propheten Samuel קיבלו עליהן . . מלכות באהבה das., in den Tagen des Propheten Elia היו ישראל יריאי שמים ביראה S. 87, in den Tagen des Königs Hiskia היו ישראל עסוקין במקרא שמים לאמיתן S. 88 במשנה במדרש בהלכות ואגדות — sie erreichten eine Frömmigkeit, die ein Theil der Seeligkeit ist, die den Frommen im zukünftigen Leben beschieden sein wird. Mit diesem Gedanken, der am Anfange des Werkes ausgesprochen ist (S. 14 u. 15, vgl. ob. S. 555) schliesst auch die zweite Pforte. Es ist mir vielleicht gelungen einen grösseren Zusammenhang in ihr nachzuweisen, als die Schlussnote des Herausg. auf S. 88 erkennen lässt.

Kapp. 18—19 (21), S. 89—118, bilden ein einheitliches Stück, eine von dem Grundgedanken des Werkes sich nicht entfernende Ausleg ung von Klagel. 2,19, in welche nach der Weise des S.E. mehrere andere Auslegungen (S. 93 über Ez. 47,12, citirt S. 91: S. 102 über Josua 7'6 fg.: S. 106—109 über Lev. 19,16 fg.; S. 112 fg. über Joel

2,16 fg.) eingefügt sind. Der Herausg. verbindet dieses Stück au wenig einleuchtenden Grunde mit den Kapp. 20 (22)—29 (31) 3 Pforte. vgl. die Noten auf S. 118 u. 156. Ich unterlasse es a diesem Theile eine Uebersicht zu geben. Wir dürfen alle weitere schlüsse über den Inhalt und die Composition des Werkes, wie ü Entstehung des S.E., über das Verhältniss des Seder sutta zun rabba bestimmt von der uns in Aussicht gestellten ausführlichen Einleitung erwarten. In dieser Einleitung werden wir hoffentlich eine Zusammenstellung aller für den S.E. so charakteristischen formen, Lieblingsausdrücke u. s. w. finden, in der die Angaben in GV. S. 113 fg. erschöpfend ergänzt sein werden.

In dem Kommentar מאיר עין, der die Ausgabe so werthvoll m zeigen die kurzen Bemerkungen überall den grossen Meister in Erklärung agadischer Texte, der auch weiss — et nesciendi quaedam est, vgl. S. 126. Anm. 11 und S. 162. Anm. 41. Anders wusste sich Verf. des Kommentars ויקוקין הנודא zu helfen, der in c. 24 den Text Ven. Ausg. כיצד הדיוט . . אפילו בשגגים אבן ויתד מן התלוים על צילו שבגנים חביב יתר מן התלוים על העצים בדין (bei Fr. העץ בדין ר' האבן שנכשלים בו בני אדם או שמסקלים בו (ויתד) יותר מן in ג' חכמים התלוים על העצים הן עתידין ליתן את הדין, und in c. 31 den Text מרכבה אם חזית איש גבר דשכינו ודבריו ודבר דן עיניה דעד דהוא ביש שנו . . גבר דשביט ודברור ודבררן עיניה דע (bei Fr. וחטא קדם אלוהן שנו החכמים למי מיסרין מעשה המרכבה אם חזית (דהוא . . אלהן איש שהוא גובר על יצרו ואוהב את שכיניו ודבריו בנחת עם הבריות ומכלכל את כל דבריו בדין ובמשפט ועיניו למטה ולבו למעלה ואפי' כשהיה בנעדותו לא יצא עליו שם בישא ולא חטא קדם אלוה כל ימיו לוה מוברין ראשי הפרקים umwandelte, gewiss zwei interessante Proben der freien Textdichtung in der Prager Ausgabe, die dann als Text des Tanna debe Eliahu in alle späteren Ausgaben überging! Da diese Stellen im Jalkut nicht excerpirt sind — Aruch enthält überhaupt kein Citat aus S.E. — und die Ven. Ausg. wenig zugänglich war, so blieben sie auch in den neueren Wörterbüchern ganz unberücksichtigt. Ebenso musste Fr. die Namen der Insektenarten in c. 8 (7) S. 41 ירקונין ירקובין קפווין קפויזות כפונין וכפבררין וכו' (das. Anm. 18 ist die La. der ed. Ven. zu berichtigen ירוקנון . . יעלו במים (יעלו שדות וכו'), die auch Zunz nicht aufhellen konnte (vgl. a. a. O. S. 114 Anm. a: Zunz citirt nach der נוסחא חדשה der Prager Ausgabe!) und die ebenso wenig Levy und Kohut, wie Levysohn in der Zoologie des Talmud, im Abschnitt über die Insekten, S. 285 ff. behandeln, unerklärt lassen. Ich notire hier noch S. 10, Anm. 31, wo auf אגדת שיר השירים, ed. Schechter, S. 13 (= מ־רש ווטא, ed. Buber, S. 12) u. S. 55 zu verweisen wäre, und S. 158. Anm. 16, wo die Laa. der Hss. in Ber. r. c. 16 die Berliner, Perles und ich in der Mschr. Jg. 22, S. 187, Jg. 37, S. 357, Jg. 38, S. 18 mittheilten, unbeachtet blieben — S. 10 kann

die Conjectur שלכתובים [לילן] ולילה . . דעת זה (auch die ed. Ven. hat הכתובים דעה של כתובים) nicht befriedigen. Die Erklärung in Anm. 39 שנכתבו בגלות וכו' ist sehr gezwungen; die Aenderung in der Prager Ag. אלו המ שניות giebt nach Midr. Tehillim zu ע. 19,3 einen guten Sinn. Nach der Deutung des Verses und nach der häufigen gleichen Zusammenstellung im S.E. (vgl. S. 13, 15, 22, 29, 37, 67, 68, 69) wäre auch hier וו המשנה zu erwarten. — S. 12 werden die Laa. der Vat. Hs. שמפסיקין und מפוקסין durch den Hinweis auf Ar. Art. פסג, פסק, פקם und S. 27 פיסקוהו durch כסיקיא schwerlich erklärt; vielleicht ist an letzterer Stelle פיקסוהו, sie schminkten, färbten ihn, zu lesen. - S. 14 ist וצנה in ורינה geändert. Auch die ed. Ven. hat am Ende des Satzes שמחה וצינה, und so ist wohl auch S. 26 zu emendiren, wodurch ebend. מיטוי מוצעות לצדיקים בתוך האש ואוכלין ישותין ושמחין וכו' verständlich werden soll. — Für die vorzügliche Ausstattung des Buches sei noch dem Hrn. Herausg. sowie der Israel. theol. Lehranstalt in Wien besonderer Dank ausgesprochen.

Dr. J. Theodor.

Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum von Samuel **Krauss.** Mit Bemerkungen von Immanuel Löw. Preisgekrönte Lösung der Lattes'schen Preisfrage. Teil I. II. Berlin, Calvary & Co. 1898. 1899. 8°. (XLI, 349 und X, 687 S.)

Vorstehendes Werk ist die Lösung einer von der Landesrabbinerschule in Budapest gestellten Preisaufgabe. Der erste Theil beschäftigt sich mit den phonetischen und grammatischen Erscheinungen, die bei den Lehnwörtern zu Tage treten, und stellt die Regeln für die Art und Weise der Entlehnung auf; der zweite Theil enthält das Wörterbuch und ausführliche Sach- und Wortregister der griechischen und lateinischen Wörter. Die kritische Bearbeitung der zahlreichen in Talmud und Midrasch vorkommenden Fremdwörter aus dem Griechischen und Lateinischen ist ein längst gefühltes Bedürfniss. Eine eigentlich wissenschaftliche Behandlung wurde erst durch die Arbeiten von M. Sachs und J. Perles angebahnt. Bei den Erklärungen in den allgemeinen Wörterbüchern des talmudischen Sprachschatzes (Aruch, Buxtorf, Levy) handelt es sich oft um unsichere Vermuthungen. Auch das Glossarium graeco-hebraeum von J. Fürst (Strassburg 1890) ist ungenügend, da es dem Verfasser an den nöthigen Kenntnissen in den klassischen Sprachen mangelte. Wer den griechisch-lateinischen Wortschatz im rabbinischen Schriftthum in erspriesslicher Weise behandeln will, muss vor Allem diese Litteratur selbst gründlich beherrschen, er muss aber auch mit der heutigen Methode der linguistischen Forschung aufs beste vertraut sein und eine hinreichende Kenntniss des Zustandes der klassischen Sprachen zur Zeit der Entstehung jener Litteraturwerke besitzen. In Anbetracht dessen, dass wir es hier mit einer Erstlingsarbeit zu thun haben, muss anerkannt werden, dass der Verf. sich alle erdenkliche Mühe gegeben hat, des gewaltigen Stoffes Herr zu werden und die für seinen Zweck wichtigen Hilfsmittel zu Rathe zu

ziehen. Wenn trotzdem die Ergebnisse der Arbeit in keinem rechten Verhältniss zu dem aufgewandten Fleisse stehen, so liegt die Schuld allerdings zum Theil an den grossen Schwierigkeiten der Aufgabe, die für einen Anfänger gar nicht geeignet ist, zum Theil aber auch daran, dass der Verf. zu leicht geneigt ist, gewagte Vermuthungen auszusprechen und zu verteidigen, und an seinen Aufstellungen zu wenig Selbstkritik geübt hat. Zum Glück hat er noch während des Druckes in Immanuel Löw einen ausgezeichneten Mitarbeiter gefunden, der zugleich sein strengster Kritiker wurde. Löw's bei vielen Wörtern (im zweiten Theil) in eckigen Klammern beigefügte Bemerkungen enthalten in kurzen Worten, bisweilen auch in ausführlicher Widerlegung der vom Verf. gegebenen Erklärung, scharfe Urtheile, die fast durchweg unzweifelhaft richtig sind. Zwei schwere Mängel treten durch Löw's Bemerkungen besonders scharf hervor, einmal dass der Verf. die Texte oft falsch interpretirt und dadurch zu falschen Erklärungen gelangt, sodann, was auch S. Fraenkel in seiner Anzeige des ersten Theils (Zeitschr. d. d. Morgenl. Gesellsch. LII, 290 ff.) hervorgehoben hat, dass er auf das Syrische zu wenig Rücksicht nimmt und daher manche Wörter aus dem Griechischen abzuleiten versucht, die als gut semitisch anzusehen sind. Wie werthvoll Löw's Mitwirkung war, ergiebt sich aus der von ihm selbst mitgetheilten Thatsache (II 622), dass er bei ungefähr 800 Wörtern die Meinung des Verf.'s als irrig bezeichnen musste, eine enorme Zahl im Verhältniss zu den übrigbleibenden 1160 Lehnwörtern und 295 Fremdwörtern. Uebrigens rührt auch die Unterscheidung von Lehnwörtern und Fremdwörtern erst von Löw her (in den von ihm angefertigten Registern des zweiten Bandes durch L und F bezeichnet): Kr. selbst macht nirgends diesen wichtigen Unterschied zwischen eingebürgerten und darum vielfach der Umbildung unterliegenden Lehnwörtern und nur vereinzelt vorkommenden und unverändert übernommenen Fremdwörtern. So darf füglich behauptet werden, dass das Werk für alle, die es für weitere Untersuchungen zu Rathe ziehen wollen, eigentlich erst durch die kritische Mitarbeit Löw's benutzbar gemacht ist.

Die Ermittelung und richtige Erklärung der griechischen und lateinischen Lehnwörter ist natürlich in erster Reihe für das Verständniss der Litteraturwerke, in denen sie vorkommen, von Wichtigkeit. Aber auch für die klassische Philologie und die Sprachwissenschaft überhaupt erwächst daraus mannigfacher Nutzen. Die Entstehung der talmudischen und midraschischen Litteratur fällt in eine Zeit, die dem Sprachforscher interessante Probleme bietet: es sind die Jahrhunderte, in denen einerseits die griechische Sprache sich stetig fortentwickelte und veränderte und aus der sog. Κοινή allmählich die neugriechische Sprache erwuchs, aus der lateinischen Sprache andererseits die romanischen Sprachen hervorgegangen sind. Ueber die Entwickelung der griechischen Volkssprache (die von der Litteratursprache unterschieden werden muss) und die mannigfachen Veränderungen, die sie in der hellenistischen und römischen Zeit erfahren hat, haben wir gerade in den letzten Jahrzehnten wichtige Aufschlüsse erhalten durch die reichen Funde an Inschriften und Papyrusurkunden. Die Forschung über die Entstehung der neugriechischen Sprache ist dadurch in ganz neue Bahnen gelenkt worden. Auch die griechischen Lehnwörter im Hebräischen erhalten neues Licht. Viele Wörter, die uns da in Formen entgegentraten, die von den gewöhnlich bekannten so sehr abstachen, werden erst jetzt recht verständlich. Auf der anderen Seite können aber auch manche in jüdischen

Quellen vorkommende Wörter und Formen zur Stütze dienen für gewisse linguistische Thatsachen, die sich aus griechischen Quellen bisher nicht ausreichend belegen lassen. Besonders für die Aussprache des Griechischen in jener Zeit ist auch die jüdische Transscription von Bedeutung. Auf die Uebereinstimmung mit dem Neugriechischen hat der Verf. häufig hingewiesen und dabei wichtige Werke wie Foy's Lautsystem der griechischen Vulgärsprache und Hatzidakis' Einleitung in die neugriechische Grammatik fleissig benutzt. Interessant ist z. B. die Beobachtung, dass αυ und ευ im Jüdischen bisweilen durch אף (statt אב oder אוו) wiedergegeben wird, was ganz der neugriechischen Aussprache (af, ef) vor Lippen-,Gaumen- und Zungenlauten entspricht. Oefter als es geschehen ist hätten hellenistische und spätere Formen, die durch Inschriften und Papyri bezeugt sind, angeführt werden können. Allerdings ist das Material sehr verstreut und daher für den Nichtphilologen schwer zugänglich: erst neuerdings ist damit begonnen worden, das Material in umfassender Weise für linguistische Forschungen zu verwerthen, besonders von Karl Dieterich in den „Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Sprache von der hellenistischen Zeit bis zum 10. Jahrhundert n. Chr." (Leipzig 1898). Beachtenswerth ist auch die Thatsache, dass manche Erscheinungen, die sich im Jüdischen zeigen, auch bei griechischen Lehnwörtern im Armenischen beobachtet werden, wie neulich A. Thumb (Byzant. Zeitschr. 1900 S. 388 ff.) gezeigt hat. Z. B. werden ο und ω bei der Wiedergabe im Armenischen ebenso wenig geschieden wie im Jüdischen. Bei den lateinischen Lehnwörtern hat der Verf. bisweilen auf Analogien in den romanischen Sprachen hingewiesen; z. B. bietet für den Uebergang von j in l in dem Worte יוליוס (= Julianus) das italienische luglio (= Juli) eine interessante Parallele. Indessen ist bei den lateinischen Lehnwörtern im Jüdischen festzuhalten, dass sie fast ausnahmslos durch Vermittlung des Griechischen und daher in der Form, die sie im Griechischen erhalten haben, übernommen sind.

Die Identificirung der Lehnwörter bietet nicht geringe Schwierigkeiten. Da das Hebräische eine ganz anders geartete Sprache ist als das Griechische und manche griechische Laute gar nicht besitzt, so haben viele Wörter bei der Herübernahme mannigfache Veränderungen erfahren müssen und eine Gestalt angenommen, aus der das zu Grunde liegende Wort oft nur schwer zu erkennen ist. Dazu kommt ein zweiter Umstand. Die Litteraturwerke, um die es sich hier handelt, liegen zum grössten Theil in sehr corrupt überlieferten Texten vor, die ihrer kritischen Bearbeitung noch harren; die zahlreichen Verderbnisse können überall wahrgenommen werden, sind aber naturgemäss da am stärksten, wo Fremdwörter angewendet oder angeführt sind, die von den späteren Abschreibern nicht mehr verstanden und in Folge dessen in der mannigfaltigsten Weise corrumpirt wurden. Der Verf. war sich zwar dieses Zustandes der Ueberlieferung wohl bewusst und hat oft genug unverständliche Formen für corrupt erklärt und sie zu emendiren versucht. Aber ebenso oft lässt er mit Unrecht die verschiedensten Formen neben einander gelten und nimmt selbst auffällige und wenig feststehende Lesarten zum Ausgangspunkt von Erklärungen und Regeln, die als sehr problematisch bezeichnet werden müssen. Das Wort דוגמא wird z. B. mit ὑπόδειγμα (Muster, Beispiel, Probe) identificirt, aber für die Wiedergabe von αι durch ι dürfte sich kaum ein anderer Beleg finden, der Verf. selbst erwähnt diesen Uebergang weder in dem Abschnitt über Trans-

scription noch in dem über Vokalwandel; דוגמא könnte nur = δόγμα sein, δεῖγμα muss im Jüdischen דיגמא lauten, wie an manchen Stellen wirklich überliefert ist, und so muss offenbar an allen Stellen, wo der Zusammenhang ein Wort wie δεῖγμα verlangt, gelesen werden, wie auch bei dem davon abgeleiteten Worte דיגמטורין (= δειγματήριον) und nicht דוגמטורין als die richtige Form gelten muss.

Der erste Band, dem Löw's Mitarbeit fehlte (erst am Schlusse finden sich einige Bemerkungen von ihm), bedarf auf Schritt und Tritt der Controle durch den zweiten Band. Zahlreiche Erklärungen und aus unsicheren Identificirungen abgeleitete Regeln sind durch Löw's Bemerkungen hinfällig geworden. Einiges hat der Verf. selbst im Wörterbuch stillschweigend berichtigt oder geändert, denn es finden sich hier und da Differenzen zwischen dem ersten und dem zweiten Bande. So wird § 28 für die angebliche Transscription von υ durch או unter Berufung auf Fürst als einziges Beispiel אופניא angeführt, das = ὑπόνοια sein soll; im Wörterbuch aber fehlt dies Wort überhaupt. § 33 wird unter f) angegeben, dass αυ im Jüdischen auch ohne Bezeichnung vorkommt, und dafür פרגד (lat. paragauda) angeführt, dazu die Anmerkung: „פרגד scheint ursprünglicher zu sein als die jetzt recipirte Schreibart פרגוד"; im Wörterbuch ist aber nur die Form פרגוד angeführt und פרגד gar nicht erwähnt. § 108 wird der Beiname גלוסטרא = καλούαστρος = „mit gutem Gestirn" erklärt, im Wörterbuch dagegen mit claustrum zusammengebracht und „Schlosser" übersetzt: Beides ist nach Löw gleich ungewiss. Die Uebersetzung „mit gutem Gestirn" ist übrigens ein komisches Missverständniss: καλουάστρος ist das lat. calvaster und bedeutet einen Mann mit kahlem Vorderkopf (noch nicht vollständiger Glatze), synonym mit dem griech. ἀναφαλαντίας. § 277 wird als Beispiel für den Einschub eines n das Wort קלצטונר angeführt und mit κολαστήρ identificirt; im Wörterbuch wird das identische קליסטנרי als quaestionarius erklärt, also gar Einschub eines l angenommen! (quaestionarius ist קוסטינר).

Ein näheres Eingehen auf alle Einzelheiten ist an dieser Stelle unmöglich, da ich den mir zugemessenen Raum alsdann bei weitem überschreiten müsste; ich begnüge mich daher mit einer Auswahl von Bemerkungen aus dem Material, das ich gesammelt habe, und halte mich dabei an die Reihenfolge der Paragraphen des ersten Bandes. Solche Dinge, die bereits von Fraenkel a. a. O. und von F. Perles (in seiner Anzeige Byz. Zeitschr. 1899 S. 539 ff.) besprochen sind, lasse ich im Allgemeinen bei Seite. § 7 זוג (Paar) wird richtig mit ζυγόν (nicht, wie gewöhnlich, mit ζεῦγος) identificirt, die Redensart ζυγὰ ἢ ἄζυγα (Paar oder Unpaar) ist ein treffender Beleg für diese Bedeutung von ζυγόν, ausserdem hätte noch ζυγάδην (paarweise) angeführt werden können. § 8,3. Für die Schreibung mit ט (statt ת) für griech. θ in פיטם (πίθος) u. אנטיפיטא (ἀνθύπατος) bedarf es nicht der Erklärung regressiver oder progressiver Beeinflussung durch das פ, zumal diese für אלטינון (= ἀληθινόν) nicht zutrifft; τ statt θ findet sich in Inschriften von Kleinasien und Aegypten und in Papyri schon sehr frühzeitig (Dieterich Unters. S. 84 f.). Vgl. auch § 17 u. § 165 (θ statt τ und ת statt ט). § 26 A. 1. (anlautendes ε durch א bezeichnet) ist zu streichen: für אלריא

(ἱλαρία) und אסטים (ἱσάτις) ist wohl אילריא und איסטים überall zu lesen, in אמפרטור (imperator) ist das א als Assimilation an die folgende Silbe anzusehen (s. zu § 119). § 28 A. a) und b) sind zu streichen; υ wird im Anlaut nur durch אי wiedergegeben: für אפיריטים muss איפיריטים (ὑπηρέτης) gelesen werden, אפותיקי muss, wo es im Sinne von ὑποθήκη steht, in איפותיקי corrigirt werden, denn אפותיקי bedeutet Waarenlager, Magazin (ἀποθήκη), und ὑπατικός lautet in den Texten gewöhnlich richtig איפטיקום, nicht אפיטיקום. Auch C. c) ist zu streichen, denn dass דרא = δόρυ sein soll, „gehört zu den schlechtesten Einfällen K(ohut)'s" (Löw). § 30. αι (ä ausgesprochen) wird wie ε im Jüdischen gewöhnlich durch ֶ transcribirt. Sehr auffallend ist die Wiedergabe durch ִ in einigen Wörtern: פרופסיטום (πραιπόσιτος praepositus), פרוזדאות (πραισίδια praesidia), דיוטי (δίαιτα?), פרזבוטים (πρεσβευτής). Bei פרופסיטום ist zu beachten, dass πραιπόσιτος auch im Armenischen propositos lautet (Thumb a. a. O. S. 431) und dass auch das deutsche Wort Probst aus praepositus abgeleitet ist. Für דיוטי findet sich auch דייטי geschrieben; die Schreibung דיאטי ist wohl Corruptel. § 33 a). Die Schreibung אגוסטוס (Augustus u. ä.) erklärt sich aus der späteren Entwickelung des Diphthongs αυ zu monophthongischem α, wofür kleinasiatische Inschriften u. die Papyri viele Belege bieten (Dieterich S. 78 ff.); ebenso entwickelte sich ευ zu ε, woraus die in § 34 erwähnte Schreibung רסטיקום (= ῥευματικός) zu erklären ist. § 38. 39 wird behauptet, dass zur genauen Wiedergabe langer Vokale Dehnungszeichen (א, ה und י) im Jüdischen in Anwendung kommen. Aber die Belege, die dafür angeführt werden, sind sehr zweifelhafter Natur. Die Erklärung von דיאלא = δοῦλος ist falsch, das Wort ist gut semitisch (s. Löw im Wb.); פלטיאני (παλατῖνοι palatini) ist wohl nur verschrieben für פלאטיני, die gewöhnliche Transscription ist פלטיני; bei ליאיטור (ῥήτωρ) ist wohl ליטור als die correctere Schreibung anzusehen; אהליות = αὐλή wird von Löw (II 595 f.) mit Recht abgelehnt; זוהמא soll = ζωμός sein, I 289 wird für die Stellen, an denen diese Form vorkommen soll, auf das Wörterbuch verwiesen, in diesem finden sich aber nur זום und זומא = ζωμός; endlich פרהבא = proba wird von Löw zurückgewiesen. Auch § 40, wonach solche Dehnungszeichen als Compensation für Lautverluste eintreten sollen, beruht auf lauter falschen Erklärungen. § 45 giebt eine lange Auseinandersetzung über die Aussprache des lat. qu, Kr. will aus der Schreibart קייסטור für quaestor schliessen, dass man mit ו einen nach dem K-Laut noch vernehmbaren vokalischen Laut darstellen wollte, und transscribiert קייסטור kjestor. Ich kann in קייסטור nur eine genaue Wiedergabe der griechischen Form κυαίστωρ (vielfach auch κοιαίστωρ geschrieben, aber ebenso ausgesprochen) sehen, das kiestor gesprochen wurde: denn alle i-Laute (η, ι, υ, οι) wie alle e-Laute (αι, ε, ae) des Spätgriechischen und Byzantinischen werden im Jüdischen durch ֶ wiedergegeben; von irgend welcher besonderen Aussprache des qu kann keine Rede sein, es wird überall durch blosses ק (wie im Griechischen durch κ) wiedergegeben; eine Form קיודרנטם kjodrantos (= κοδράντης = quadrans), wie Kr. das verderbte קדריונטם

emendieren will, ist unmöglich (Fraenkel Z. d. d. morg. Ges. LII, 295), die allein richtige Emendation ist die von Fraenkel und Löw gegebene קודרנטס. In der Form קסדור, die neben קייסטור vorkommt, ist der i-Laut unterdrückt und der e-Laut unbezeichnet, in קוסטינר (quaestionarius) ist das ו von κυαστιωνάριος durch ו wiedergegeben und der e-Laut unterdrückt. § 49 wird behauptet, dass ג spirantischen Lautwerth hatte (= j), aber die dafür angeführten Beispiele beweisen das nicht. Die Form טרגינום (Traianus), die genau der in griechischen Papyrusurkunden vorkommenden Form Τραγιανός (Dieterich S. 58) entspricht, erklärt sich daraus, dass im Griechischen für das intervokalische j schon frühzeitig die im Neugriechischen übliche Umschreibung durch γι (d. i. j) benutzt wurde; ebenso ist בסילגום (= βασιλγιός) nur eine andere Schreibweise für בסיליום (= βασιλjός) und dieses wohl aus βασιλέως entstanden, indem εο (und εω) besonders nach λ und ν sich frühzeitig zu ιο (ιω) entwickelten, wie εα zu ια (im Neugr. βασιλεάς, zu sprechen βασιλjάς): Dieterich S. 53. באגן = βαῖον (neben באיין und ביין) ist ebenso zu beurtheilen wie טרגינום. Die Form ארמילגום (= Ῥωμύλος) ist wohl falsche Lesart für ארמילום. § 50 ist ganz verfehlt, der Beweis für die Behauptung, dass δ im Jüdischen spirantisch (wie im Neugriech.) ausgesprochen wurde, wird durch die angeführten Beispiele nicht erbracht. Vgl. Fraenkel S. 295 und Löw zu den betr. Wörtern. § 53, wo von der velaren und palatalen Aussprache des χ die Rede ist, sind im zweiten Absatz die beiden Ausdrücke confundirt; statt „Erstere“ muss es „Letztere“ und statt „letztere“ „erstere“ heissen. § 108 enthält verschiedene phantastische Erklärungen von „Geleitnamen.“ חליקופדי soll = χαλκοπάρειος (mit kupfernen Wangen) sein, ein ausschliesslich poetisches Beiwort, das nur bei Homer und Pindar vorkommt. פסאקא = φακάς „Beiwort eines Menschen, der im Sprechen seine Nachbarn mit Speichel bespritzt“ (!): Φακάς kommt als erdichteter Name einmal bei Aristophanes vor und das ist die einzige Stelle, wo das Wort (nach den Scholiasten) die angegebene Bedeutung haben soll! Löw erklärt פסאקא für gut semitisch. זוגא soll = Ζύγος „viell. = δίδυμος Zwilling“ sein; ζύγος kann nicht als Eigenname verwendet werden und kann ebensowenig so viel wie δίδυμος bedeuten. Ueber גלוסטרא καλουάστρος habe ich bereits oben gesprochen. פרגריטא „= περιαγορευτής = Redner bei Volksversammlungen“; περιαγορευτής findet sich nur in einer Glosse bei Hesych als Erklärung von περιαγόραιος, was nicht „Redner bei Volksversammlungen“, sondern nur „einen der sich viel auf dem Markte herumtreibt, einen Schwätzer“ bedeuten kann. § 179: der Uebergang des e-Lautes in den a-Laut in Wörtern wie ארגטים (ἐργάτης) und ארגליא (ἐργαλεῖα) ist als Vokalassimilation an die folgende Silbe anzusehen. Die Erscheinung ist nicht blos im Neugriechischen zu beobachten, sie kommt schon in der κοινή vor (Beispiele, darunter auch ἀργάτης, aus Inschriften und Papyri bei Dieterich S. 19), und zwar hauptsächlich vor ρ, dann aber auch vor λ, μ, ν, wie die andern jüdischen Beispiele bestätigen: בסטרנא (= basterna), גרמני (Γερμανός), אמפרטור (imperator), אמבטי und אנבטי (ἐμβάτη); bisweilen auch wo keine Silbe mit α folgt, wie in אנפוריא (ἐμπορία), אנקלימא (ἔγκλημα), מרקוליס (Mercurius). ארגובלא = ἐργολάβος ist zu streichen (s. Wb.). Ob אכסרה = ἐν σχερῷ sein kann,

ist mir sehr zweifelhaft; ἐν σχερῷ bedeutet auch nicht „in Bausch und Bogen", sondern „in ununterbrochener Reihe, in einem fort." § 121,1 (α statt ο) ist nach dem oben zu § 28 Bemerkten zu streichen. § 121,2: סנהדרין (συνέδριον), סניגור (συνήγωρ=συνήγορος), סנקליטום (σύγκλητος), סנקתדרום (συγκάθεδρος) ist nicht σον in σαν übergegangen, sondern ο unbezeichnet geblieben, wie ι in קרקיון (Κιφκήσιον), טריקלין (τρικλίνιον), ליבלר (libellarius). Diese Transscription erklärt sich daraus, dass ι und ο vielfach in Aegypten und Kleinasien fast wie ε ausgesprochen wurde, wie zahlreiche Beispiele von Wörtern in Inschriften und Papyri zeigen, wo ε statt ι oder ο geschrieben ist (Dieterich S. 11 f. 25). Es muss also eher Senhedrin u. s. w. als Sanhedrin ausgesprochen werden. Dieselbe Erscheinung zeigt das Armenische (Thumb S. 398). § 131 ist zu streichen, die für den Wandel von α zu ι angeführten Beispiele beruhen auf falschen Lesarten (vgl. Wb.) Ueber § 132 (i-Laut für ο und ω) vgl. Fraenkel S. 299. Von Aeolismen in jüdischen Lehnwörtern kann keine Rede sein. Die in § 133—137 behandelte Vokaldistraction ist ein schwieriges Capitel; es scheint, dass die in einigen Gegenden übliche Aussprache des ο durch ju (neben ü und i) eine Rückwirkung ausübte auf die anderen Vokale mit gleichem Lautwerth ῃ, ι, οι. Eingehend handelt darüber Thumb S. 397 ff. § 140. 141: Ueber progressive und regressive Attraction in der κοινή vgl. Dieterich S. 46 ff. 63 ff. Zu תיאדום (Θεόδωρος) z. B. finden sich als inschriftliche Parallelen die Namen Θόγνητος und Θοκλῆς (für Θεόγνητος und Θεοκλῆς). § 143 (Ekthlipse) ist überflüssig; denn גמטריא (γεωμετρία) gehört zu § 140 und ist ein Beispiel progressiver Attraction, die auch durch Inschriften und Papyri belegt ist, z. B. Θίδωρος (für Θεόδωρος), Νεμήνιος (für Νεμήνιος) und Θέφιλος (für Θεόφιλος): Dieterich S. 47 ff. Das andere Beispiel gehört gleichfalls nicht hierher, denn נקרום ist nicht aus νεωκόρος entstanden, sondern ist νακόρος (aus νασκόρος), eine Form, die in Inschriften der hellenistischen und römischen Zeit öfter vorkommt. § 146 b, ist unter den Wörtern mit Epenthese des ו פיוולה zu streichen; Kr. erklärt es als πόελος („Grab", vielmehr „Trog", „Sarg"), aber Löw zeigt, dass das Wort „Mantel" bedeuten muss: da an einer Stelle בלוניא (d. i. φελόνη oder φελόνιον) überliefert ist, so dürften פולא und פיולה wohl in פנולא und פיולה (φενόλη paenula) zu emendiren sein. § 159: Für den Wechsel von λ und ρ, von dem schon in der κοινή zahlreiche Belege vorhanden sind (Dieterich S. 107), scheint mir ein sicheres Beispiel auch in dem corrumpirten Worte גדיגור vorzuliegen. Kr. hat darin ganz richtig das Wort γαλεάγρα erkannt, er will aber גדיגור und alle anderen Formen, in denen das Wort in den Texten erscheint, in גיורקי emendiren, eine Form, die dem griech. Worte gar zu fern steht: גדיגור (wofür sich auch גדיגור findet) scheint mir einfach aus גדיגור verderbt zu sein. Im Armenischen heisst dasselbe Wort garagil (Thumb S. 406). § 168 (d für th) ist zu streichen; weder פראדיין noch פרודור ist πρόθυρον (s. Löw im Wb.). § 186 b) γ): Von dem Uebergange von ντ in νδ finden sich vereinzelte Beispiele schon in der κοινή. Ebenso § 188 von dem Uebergange von σχ in σκ und σθ in στ: Dieterich S. 104 f. 100 f. § 208 werden für „Metathese ganzer Silben" vier Beispiele angeführt; drei davon fallen durch Löw's Bemerkungen fort; aber auch סמיסים (σημείωσιον

semissis) ist vielleicht nur corrumpirt aus סימיסים. § 220. Als Beispiel starker Apokope bleibt nur סמידא (= σεμίδαλις) übrig; die Erklärung von סונבא = σύμβασις bezeichnet Löw als falsch; אפנטי (ἀπαντή = ἀπάντησις) und קטבא (κατάβα = κατάβασις) sind Neubildungen, nicht apokopirte Formen: vgl. Hatzidakis Einleitung S. 43. § 231 wird דרולומוסיא = ἀνδρολυμασία erklärt, dagegen § 354 und im Wb. = ἀνδρολημψία, Löw bezweifelt jedoch die Richtigkeit der Erklärung. § 244. 245: Die Elision des τ erfolgt nur zwischen σ und ρ, alle anderen Beispiele sind falsch oder unsicher. § 249 ist zu streichen: אזמורד ist nur falsche Variante für אוסרינד: dass שלמין = σταλάγμιον (ein Wort, das man nur aus römischen Komikern kennt) sein soll, bezweifelt Löw mit Recht; סמלון = ζεῦγλον (es giebt nur ζεύγλη) ist das non plus ultra von Gewaltsamkeit. § 251,2 und 252 (Einschub eines parasitischen i-Lautes) sind überflüssig, die angeführten Beispiele sind theils unrichtige Erklärungen theils falsche Lesarten; מעקוצי hat mit maccus schwerlich etwas zu thun; מגורסי wird ohne Grund mit ὁμήγυρις zusammengebracht; die Erklärung von אברוסי = ὡραῖος „ist sprachlich und sachlich unmöglich", wie Löw (im Wb.) ausführlich auseinandersetzt. § 261 ff. Die Prothese eines α- oder ι- Lautes findet sich auch schon in spätgriechischen Inschriften (aus Syrien und Aegypten): Dieterich S. 33 ff. Sie bleibt aber beschränkt auf σ impurum (also στ und σθ, σπ und σφ, σκ und σχ) und Muta cum Liquida. Diese Beschränkung nehmen wir auch in jüdischen Lehnwörtern wahr, sie findet sich dort ausserdem nur noch bei ξ (das mit σχ oft wechselt) in אכסנא (ξένος). Bei Wörtern mit Einzelkonsonanten im Anlaut kommt Prothese ganz vereinzelt vor, vielleicht (§ 269) in אלפס (λοπάς), אלמין (λιμήν), אמלתרא (μέλαθρον?), alle anderen Beispiele sind falsch oder unsicher. Auch bei πτ (§ 266) kann ich sie nicht zugeben: dass אבטליון = Πτολλίων ist, scheint mir sehr zweifelhaft (Πτολλίων ist seltene dialektische — nicht „archaistische" — Form für Πολλίων), näher läge z. B. Ἐὐθαλίων. Die Erklärung von אבטליות = πτόλις (poet. für πόλις) gehört zu den Einfällen, die man nicht ernst nehmen kann. § 272 (angeblicher Einschub eines s-Lautes im Inlaut) beruht ganz und gar auf falschen Identificirungen oder unsicheren Lesarten (s. Löw zu den betr. Wörtern). Ebenso § 273: פנדרא = πόρνος „ist entschieden unrichtig" (Löw) und die Erklärung von פרקדל = φραγέλλιον ist durch falsche Interpretation der Textstelle entstanden. § 285 No. 2 wird eine Erklärung der Worte versucht, mit welchen R. Abahu die Beobachtung, dass ein siebenmonatliches Kind am Leben bleibe, ein achtmonatliches dagegen nicht lebensfähig sei, begründet (Midr. Beresch. R. 14 und sonst): זיטא אפטא איטא אוכטא = ζῆτα ἑπτά, ἦτα ὀκτώ. Dass hier ein Spiel mit den Buchstaben und ihrem Zahlenwerth vorliegt, ist klar; auch dass in ζῆτα eine Anspielung auf ζῆν (leben) enthalten ist, scheint sicher. Aber wie ist ἦτα ὀκτώ zu erklären? man erwartet nach Analogie von ζῆτα-ζῆν in ἦτα eine Anspielung auf Tod oder Sterben, die ist aber schlechterdings nicht darin zu finden. Kr. sucht diese Anspielung nicht in ἦτα, sondern in ὀκτώ, er meint, dass damit auf die bei Dichtern vorkommende Form ἔκτα (Aor. sync. von κτείνω) angespielt sei! (Denselben Gedanken hatte übrigens Wünsche, denn er bemerkt in seiner Uebersetzung der Midraschstelle:

„angespielt ist dabei auf ὄκτω (!) ich töte"). Diese Erklärungsweise ist keinesfalls richtig. Eine sichere Erklärung für ἧτα ὀκτώ weiss ich nicht. Vielleicht sind die Worte so zu lesen: ζῦ τὰ ἑπτά, ἦ (oder ἤ) τὰ ὀκτώ und dann etwa, wie Prof. O. Crusius vermuthungsweise äusserte, μᾶλλον zu ergänzen: ζῦ τὰ ἑπτὰ <μᾶλλον> ἦ τὰ ὀκτώ. § 338 wird behauptet: „eine Anzahl Nomina auf ος,-ας,-ευς,-ης nimmt die . . . Endung-ωρ an nach Analogie der vielen Lehnwörter auf ωρ", aber die angeführten Beispiele beweisen das gar nicht; es wird überhaupt nur ein Wort auf ור- genannt und das ist sicher falsch erklärt, אפיפיור (im Wb. אפיפיור) soll nämlich „= παπίας ein Würdenträger (später Papst)" sein. Die anderen Wörter zeigen andere Bildung und entsprechen in ihrer Form ganz dem Griechischen, sind aber auch zum Theil falsch erklärt: פלסטר soll „πλάστης Fälscher" sein (lies: πλαστήρ = πλάστης), aber πλάστης (und πλαστήρ) bedeutet nur Bildhauer, Künstler, nicht Fälscher; sollte פלסטר nicht einfach falsator sein? פלטר ist eher πρατήρ (wie פלטירין = πρατήριον) als πωλητήρ. כוכליאר ist (wenn richtig gedeutet) natürlich nicht κοχλίας, sondern κοχλιάριον. בורכייר, das = βάκχαρις erklärt wird, lautet im Wb. בוכריא und בכריא. Was der Hinweis in der Anmerkung bedeuten soll, verstehe ich nicht; in den citirten Inschriften handelt es sich um manierirte Nachahmung des altlakonischen Dialekts. § 350 ff. werden „neue Wörter" behandelt und aufgezählt, d. h. im Jüdischen vorkommende griech. und lat. Vokabeln, die in den Wörterbüchern dieser Sprachen nicht vorkommen. Der Verf. hat darüber früher ausführlich gehandelt (Byzant. Zeitschr. II 494 ff.) und giebt hier nur die Resultate, die aber meines Erachtens grossentheils sehr problematisch sind. § 351 zählt sieben „verkannte gr. und lat. Nomina" auf. Von diesen kann ich nur olearius (Badediener), das übrigens schon aus dem Griechischen (ὀλεάριος) bekannt war, als richtig anerkennen. Bei den andern hat Löw mit Recht seine Zweifel geäussert. Ich kann z. B. unmöglich annehmen, dass ברוקי = βρίκελοι (es soll „tragische Masken" bedeuten) ist, ein Wort, das in hellenistischer Zeit völlig unbekannt war und nur von den Lexikographen als bei dem Komiker Kratinos vorkommend erwähnt wird. Dass die römischen duumviri (lies duoviri) im Griechischen jemals δίπλοι (so erklärt Kr. דיפלי und דיפלי) genannt wurden, ist sprachlich unmöglich; es wäre auch höchst merkwürdig, dass sich in den Inschriften kein Beispiel dafür findet. Auch in den § 352. 353 aufgeführten „neuen Formen" sind einige zu streichen, wie μαλαχνίκτ, Νερβικά, ζεῦγλον, κέαρνος, andere beruhen wohl auf falscher Lesart. § 356 nennt 19 „neue Composita", von denen wiederum eine Anzahl zu streichen ist: ἀπέκπτυσις, apimulia, archiiudex (ארכייודיכי kann nur falsche Lesart sein für ארכידיכי = ἀρχίδικος), αὐλοταξία, δρόμαυλος, ἐμπυλεών, ξυλοφανός. Ebenso in § 357 (Vokabeln mit stark modificirter Bedeutung): εἰκονάστηρ, παρέκτη, scordiscus, σῶτρον, ταρτήμορον (im Wb. richtig טרטימר — τριτημόριον). γενέσια bedeutete im klassischen Griechisch die Feier des Geburtstags der Verstorbenen, im hellenistischen Griechisch wurde es (wie im Jüdischen) auch von der Geburtstagsfeier Lebender gebraucht. § 358 „Neue Vokabeln im eigentlichen Sinne": falsch ist ἀγνήστιμος (s. Löw II 33). Die Form אטקטיא, woraus der Verf. ἀτακτία hernimmt, scheint mir corrumpirt aus אטקסיא = ἀταξία. Das Wort πήλωμα brauchte hier nicht angeführt zu werden, da es auch in griech. Quellen vorkommt. ῥόστρα (Schuhe) ist

sehr unsicher: s. Löw II 220. Ebenso συντηρής (Aufseher), wobei wir glauben sollen, dass dasselbe Wort (סנשר) bald für senator bald für das sprachlich kaum mögliche σύντηρής gebraucht sein soll. § 362 No. 19: זונדקית, Fem. zu זונדקי (πάνδοκος Gastwirth), hat neben der Bedeutung „Wirthin" nicht die von „Buhlerin", sondern „Kupplerin" (griech. Formen πάνδοκεια und πανδοκεύτρια); die Wirthshäuser (פנדוקאות πανδοκεῖα) waren gewöhnlich zugleich Bordelle. § 371: Die Ueberschrift „Nichtattische Elemente der palästinensischen κοινή" ist nicht zutreffend, richtiger wäre die Bezeichnung „nichtgriechisch", denn es handelt sich um Wörter, die aus orientalischen Sprachen und aus dem Lateinischen in das hellenistische Griechisch gelangt sind. ὕδραυλις und κολοκάσιον (κολοκασία) sind nicht „alexandrinisch", eine besondere alexandrinische Sprache giebt es nicht. קונרום = κόνναρος „alexandrinisch" fällt fort, im Wb. wird קינרס (so!) richtig mit κόναρος = κινάρα (Artischocke) identificiert: vgl. Löw z. d. W. § 390 ist zu streichen, in den jüdischen Lehnwörtern aus dem Griechischen dürfen weder Archaismen noch Aeolismen gesehen werden, denn die Lehnwörter sind aus der Umgangssprache übernommen, nicht von Gelehrten hervorgezogen, die mit der klassischen Litteratur und den Dialekten der Griechen vertraut waren. סדינארום σθεναρός kann ich im Wb. nicht finden, σθεναρός ist zwar ein poetisches Wort (die κοινή ist reich an poet. Wörtern), aber kein Archaismus. χαμαί ist im hellenistischen Griechisch ein ganz gewöhnliches Wort. Gegen חומטין = ἅμαθος s. Fraenkel S. 296 (das Wort ist in das Wb. nicht aufgenommen). γέα (für γῆ) ist kein Archaismus, die Form kommt mit andern ähnlichen auch in Inschriften aus Kleinasisn vor. Gegen ורד = βρόδον (äol. für ῥόδον) s. Löw im Wb. Der Spirant in אויר (= ἀήρ) hat mit dem aeolischen αὐήρ nichts zu thun, die Einschiebung des י ist, wie Kr. selbst S. 256 richtig bemerkt, ein phonetischer Vorgang zur Vermeidung des Hiatus (wie in טוום = ταώς), wie er auch im Armenischen (ayer = ἀήρ) und im Neugriechischen (ἀγέρας = ἀήρ) beobachtet ist. דיטי (vielleicht nur falsche Lesart für דיטא = δίαιτα) darf nicht als Dorismus angesehen werden.

Den Schluss des ersten Bandes bilden Noten und Excurse, in denen bibliographische Nachweisungen gegeben werden und eine Reihe von Erklärungen ausführlicher begründet und differierenden Ansichten gegenüber gerechtfertigt wird. In einer Note verteidigt Kr. die Ableitung des viel behandelten מטטרון von metator und μητατώριον, eine Erklärung aber, wie dann das Wort zu der Bedeutung jenes übersinnlichen Wesens in der Kabbala gelangt ist, vermag auch er nicht zu geben. Beiläufig erwähne ich, dass auch bei dem Worte אפיקומן die gewöhnliche Erklärung (ἐπίκωμον = Nachtisch) geboten wird; aus dem Griechischen lässt sich aber diese Bedeutung von ἐπίκωμον schlechterdings nicht belegen. Richtiger scheint auch mir (wie Löw) die nach dem Jeruschalmi gegebene Erklärung, die אפיקומן von der griechischen Sitte, nach einem Gastmahl mit Musik herumzuziehen (ἐπικωμάζειν), verstanden wissen will.

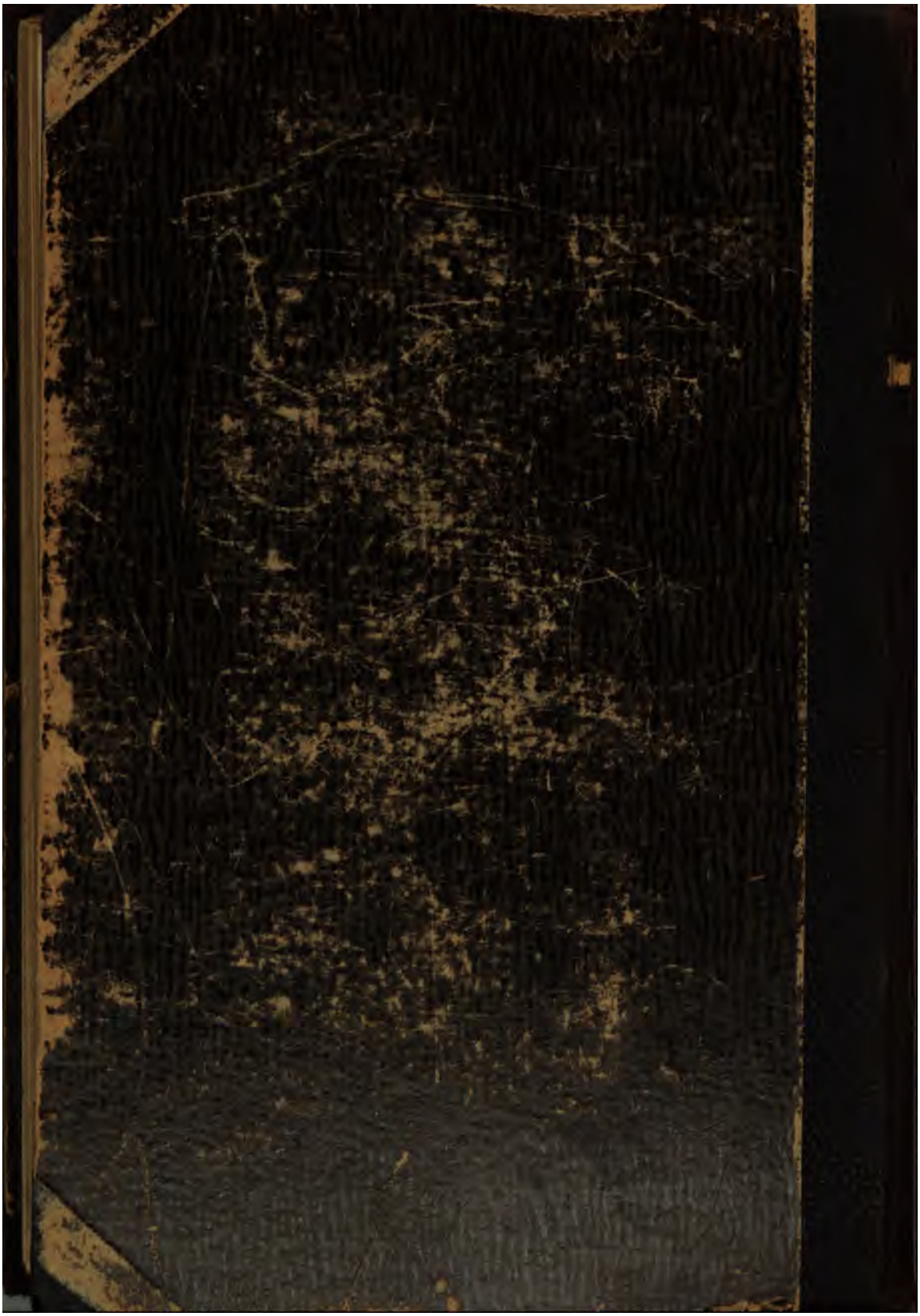
Die Ausstattung des Werkes ist vorzüglich, der Druck hätte correcter sein können.

Breslau. Leopold Cohn.

Silberstein, Emil, Conrad Pellicanus, ein Beitrag zur Geschichte des Studiums der hebr. Sprache in der I. Hälfte des XVI. Jahrhunderts. Berlin, Mayer u. Müller, 1900, VIII u. 104 S. 8⁰.

Der Verf. beabsichtigt, ein anschauliches Bild von den linguistischen Studien und Arbeiten P's zu entwerfen, soweit sie geeignet sind, einen Beitrag zu liefern zur Gesch. des Studiums der hebr. Sprache in der I. Hälfte des XVI. Jhdts. (S. VIII). Zu diesem Zwecke werden nacheinander die Schriften des genannten Theologen zur hebr. Grammatik und zur Bibelexegese besprochen (S. 33—59 u. 60—89), und ein besonderer Abschnitt behandelt die Beschäftigung Pellicans mit der rabbinischen Litteratur unter Mittheilung einiger Proben aus seinen Werken (S. 90 ff). Vorausgeschickt wird der Abhandlung eine biographische Skizze (S. 1—32), die nach dem Geständniss des Verf. „auf Ausführlichkeit und Vollständigkeit keineswegs Anspruch erhebt" (VIII). Allein auch die anderen Theile der vorliegenden Arbeit lassen an Sorgfalt und Gründlichkeit viel zu wünschen übrig. Bei der Besprechung der Grammatik sind nicht einmal diejenigen Schriften hebräischer Grammatiker, die Pell. nach den Ausführungen des Verf. studiert hatte, wie z. B. Mose Kimchi's Mahalach (vgl. S. 9), zur Vergleichung herangezogen worden; dadurch hätte für die Herstellung eines richtigen Textes und für die Kritik der Leistungen P's viel gewonnen werden können. Der Abschnitt über die Bibelexegese gehört, genau genommen, nicht hierher, da P. nach des Verf. Ausführungen sich die Aufgabe gesetzt hatte, „alles, was das christliche Leben stärken und entwickeln kann", sowie das Theologische und Dogmatische hervorzuheben (S. 64), während grammatische und etymologische Erklärungen fast völlig fehlen (S. 66). P. zeigt sich also in der Exegese als Theologe, nicht als Sprachforscher. Zum Capitel „P. als Kenner des rabb. Schriftthums", der Sorgfalt und Sachkenntniss am meisten vermissen lässt, ist dem Verf. die ganz unverdiente Ehre zutheil geworden, von keinem Geringeren als Prof. Steinschneider berichtigt zu werden, und es braucht darum hier nur auf den ebenso reichhaltigen wie erschöpfenden Artikel Pellicanus des Altmeisters verwiesen zu werden (ZfHB IV 50—56)[1]. — Abgesehen von diesen allgemeinen Ausstellungen leidet die Abhandlung auch im Einzelnen an grossen Mängeln, die z. T. schon anderweitig hervorgehoben sind[2], und die ich darum hier nicht wiederholen will. An Druckfehlern leistet der Verf. alles nur Erreichbare. Ein Dagesch scheint er principiell nicht zu setzen, auf S. 49, 50 אֶשָּׂא, im Hithpael S. 53, שִׁנָּיו S. 57, nach dem Art. Anm. 59 und an vielen anderen Stellen fehlt es, oft selbst da, wo der Verf. seinen Autor berichtigt. Von anderen Druckfehlern seien nur die sehr bedauerlichen wie הני S. 49, יציואת S. 95 Anm. 47, כיוצי בו S. 96, Anm. 52, שמנה עשרי Anm. 59, יִירְאֶ A. 70 aufgezählt.

---

[1]) Uebrigens muss der Verf. gegen einen nicht zutreffenden Vorwurf St.'s. in Schutz genommen werden; Mich. Adam wird von ihm als Lehrer des Pell. auf S. 29 erwähnt.

[2]) Vgl. die sehr eingehende Besprechung von Porges das. S. 112 ff.